مجلس المصنّفین دار المصنّفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت ۔ ۔ ۔ ۔ روپیہ سالانہ

دفتر دار المصنّفین اعظم گڈھ

محبت بن آوارہ

جلد ۷۱ ماہ ربیع الثانی ۱۳۷۲ھ مطابق ماہ جنوری ۱۹۵۳ء عدد ۱

مضامین

مقالات

ادبیات

بسم اللہ الرحمن الرحیم

شذرات

افسوس ہے کہ گذشتہ مہینہ فضل و کمال کی ایک ممتاز یادگار اٹھ گئی یعنی پروفیسر شیخ عبدالقادر سرفراز (پونا) نے چوہتر سال
کی عمر میں انتقال کیا، مرحوم مشرقی علوم والسنہ کے نامور فاضل تھے، عربی فارسی اور انگریزی کے علاوہ سنسکرت اور مرہٹی زبان کے
بھی ماہر تھے، عبرانی سے بھی واقفیت رکھتے تھے، ان کی پوری زندگی علم و تعلیم کی خدمت میں گذری، ابتدا میں الفنسٹن کالج بمبئی میں استاذ
مقرر ہوئے تھے، پھر دکن کالج پونا میں تبادلہ ہوگیا، اور یہیں سے ۱۹۳۳ء میں ریٹائرڈ ہوئے، ان کے علمی خدمات کی فہرست طویل ہے،
بمبئی یونیورسٹی کے عربی فارسی اور اردو مخطوطات کا محققانہ کیٹلاگ تیار کیا جو عرصہ ہوا چھپ چکا ہے، تاریخ طبری کی بعض جلدوں کا
انگریزی میں ترجمہ کیا، یہ بھی شائع ہو چکا ہے، تاریخ جہانکشائے نادری، نتیجۃ الابرار جامی اور وقائع نعمت خان عالی کی تصحیح و تہذیب
کی اور اس پر محققانہ حواشی لکھے جن کی اشاعت کی نوبت ابھی تک نہیں آئی، ان کے علاوہ اور بہت سے کام انجام دیئے جن کی تفصیل
آئندہ کسی پرچہ میں پیش کیجائے گی،

اس علم کے ساتھ نہایت راسخ العقیدہ، باعمل اور پابند مذہب مسلمان تھے، حج بیت اللہ کے شرف سے بھی مشرف ہوئے تھے،
طبعاً نہایت متین، سنجیدہ، خاموش اور متواضع و خاکسار تھے، مولانا شبلی مرحوم سے ان کے تعلقات بڑے مخلصانہ تھے، جو ان کے بعد وراثۃً
دار المصنفین کے حصہ میں آئے، دار المصنفین سے ان کو نہایت گہرا تعلق تھا، اس کی مجلس انتظامیہ کے رکن بھی تھے، عرصہ ہوا ایک مرتبہ پونا
سے اعظم گڈھ آنے کی زحمت گوارا کی تھی، اب اس زمانہ میں ایسے اصحاب کمال کا پیدا ہونا مشکل ہے، اللہ تعالیٰ اس طراز علم کو اپنی رحمت و مغفرت سے سرفراز فرمائے،

ادھر چند برسوں سے گئو رکشا اور اس کے ذبیحہ کی بندش کی تحریک پھر زور و شور سے اٹھی ہے اور مہا سبھا اور راشٹریہ سیوک سنگھ سے لیکر کانگریس
کے پلیٹ فارم تک سے ایک ہی صدا اٹھ رہی ہے مگر حکومت سیکولرزم کی لاج میں گائے کے تقدس کی بنا پر اس کے ذبیحہ کو قانوناً بند نہیں کر سکتی
ورنہ دنیا کو کیا منہ دکھائیگی لیکن مرکزی حکومت سے لیکر صوبائی حکومتوں اور میونسپلٹیوں تک میں جن جن حیلوں سے گاؤکشی بند کیجارہی ہے
وہ سب کی نگاہ کے سامنے ہے اور اب تو اس کی بندش کے لئے سرکاری کمیٹیاں تک بن گئی ہیں، حالانکہ گاؤکشی اب تقریباً بند ہو چکی ہے

ممکن ہو خود گئوسیوک دام کھڑے کرنے کے لئے ناکارہ گایوں کو قصابوں کے حوالہ کر جاتے ہوں اور کہیں اتفاقیہ چوری چھپے ان کی قربانی ہو جاتی ہو تو اس کا ذکر نہیں، ایسی حالت میں فرقہ پرستوں کے شور کا مقصد تو سمجھ میں آتا ہے، مگر قوم پروروں کی ہمنوائی سمجھ میں نہیں آتی،

ابھی گذشتہ مہینہ ہمارے صوبہ کی اسمبلی میں ایک ممبر صاحب نے گائے کے ذبیحہ کی بندش کا بل پیش کیا تھا، مگر ہوشیار وزیر اعظم نے فرقہ دارانہ رنگ میں اس کو پیش کرنے کی مخالفت کی، اور اسکو جمہوریت کے خلاف قرار دیا، اور اس بارہ میں مسلمانوں کے جذبات کا لحاظ کرنے کی بھی اپیل کی، لیکن آخر میں انھوں نے بھی اس ضرورت کو تسلیم کرکے دوسرے طریقوں سے اس پر غور کرنے کا مشورہ دیا اور اسکی تحقیقات کے لئے جلد کمیٹی مقرر کرنے کا اعلان کیا، نتیجہ دونوں کا بہرحال ایک ہی ہے، اس قسم کے تمام مسائل میں فرقہ پرستوں اور قوم پروروں میں بس اتنا ہی فرق ہے کہ ان میں سے ایک بدنمائی کے ساتھ اپنا مقصد حاصل کرنا چاہتا ہے، اور دوسرا خوبصورتی سے،

جیسا کہ وزیر اعظم نے خود تسلیم کیا ہے کہ اب گاؤکشی تقریباً بند ہو چکی ہے حتیٰ کہ بقر عید تک میں اسکی قربانی نہیں ہونے پاتی، اس میں جمہوریت اور مسلمانوں کے لحاظ کا کوئی سوال ہی نہیں اور اگر وزیر اعظم کا ایسا ہی اس کا پاس و لحاظ ہے تو گاؤکشی سے زیادہ اہم مسئلہ اردو زبان کا ہے، اگرچہ گاؤکشی مسلمانوں کا قانونی حق ہے لیکن اسکی بندش سے اُن کے مذہب اور کلچر پر کوئی اثر نہیں پڑیگا، اگر گاؤکشی بند ہو جائے، اور عملاً بند ہی ہے، تو اس سے نہ مسلمانوں کے مذہب میں کوئی فرق آئیگا، اور نہ کلچر میں، لیکن اگر اردو زبان مٹ گئی، اور مسلمان بچے صرف ہندی پڑھنے پر مجبور ہوئے، تو ایک دو پشتوں کے بعد ان کا کلچر بالکل بدل جائیگا، وہ اسلامی تہذیب و اسلامی روایات سے بالکل ناآشنا ہو جائیں گے، اور محض نام کے مسلمان رہ جائیں گے، اس لئے اردو زبان کا مسئلہ گاؤکشی سے کہیں زیادہ اہم ہے، اس میں تو وزیر اعظم نے جمہوریت اور مسلمانوں بلکہ لاکھوں ہندوؤں تک کے جذبات کی کوئی پروا نہ کی، اور اس صوبہ سے اردو کا جنازہ نکال دیا، اور اردو کے مقابلہ میں ایک غیر اہم مسئلہ میں اُن کو اتنا پاس و لحاظ ہے، اگر اس صوبہ میں وہ اردو کا واجبی حق دینے کے لئے تیار ہو جائیں تو یقین ہے کہ یہاں کے مسلمانوں کا سمجھدار طبقہ اُس کے بدلہ میں گاؤکشی کے حق سے دست برداری کے لئے آمادہ ہو جائے گا، مگر ایسا کبھی نہ ہوگا، اس لئے کہ گاؤکشی تو بند ہو ہی چکی ہے، اُس کے لئے اردو کی جان بخشی کیوں کی جائے، وہ تو خاص مقصد سے مٹائی جا رہی ہے،

اکتوبر کے شذرات مین اسلامی عقائد و تعلیمات کی تشریح و تاویل کے متعلق علمی نقطۂ نظر سے بعض اصولی باتین لکھی گئی تھین، جس مین کسی شخص سے کوئی خطاب نہ تھا، اڈیٹر نگار نے جو اپنی گرمی بازار کے لئے موقع کی تلاش ہی مین رہتے ہین، یہ ٹوپی اپنے سر اوڑھ لی، مگر اس کے جواب مین کسی اصولی بحث یا سنجیدہ گفتگو کے بجاے حسب معمول گالیون پر اتر آئے اور اپنی زبان مین یا راقم اور مولویون پر فقرے بازیان کی ہین، یا ایجاد بندہ اجتہادات ہین، اور سارا زور عقل پرستی پر دیا ہے، مصنف شہوانیات کی عقل بھی، عقل و خرد کا کیا خوب معیار ہے، کاش انھون نے اپنے اجتہادات ہی مین کسی جدت و ذہانت کا کوئی ثبوت دیا ہوتا، تو بھی اُن کی عقل کا کچھ اندازہ ہو سکتا، مگر اس مین وہ غریب معذور ہین، اور وہ مردون کے چبائے ہوئے نوالون کو اگلنے کے سوا اور کر ہی کیا سکتے تھے، ان سے زیادہ عقلی اجتہادات تو مشرقی وغیرہ کی کتابون مین ملتے ہین، اور وہ پڑھا لکھا آدمی ہے، اس لئے اُس کے یہان بعض جدتین بھی مل جاتی ہین، اگرچہ وہ غلط سہی، اور ہمارے خود ساختہ مجتہد نرے مقلد ہین، اس لئے اُن کے یہان جدت و ذہانت کا بھی فقدان ہے، اور اس پر عقل و اجتہاد کا دعوی ہے، ع برین عقل و دانش بباید گریست،

بہتر ہوتا کہ وہ اپنی عقل پرستی اور اجتہادات کو اپنے خاص موضوع ادب و افسانے اور جنسیات و شہوانیات تک محدود رکھتے، اس کے وہ ماہر بھی ہین، اور بازار مین بھی اسکی مانگ ہے، اس سے سادہ لوح نوجوانون مین بھی مقبولیت ہوگی، اور روٹی کا سامان بھی ہو جائیگا، علمی میدان بڑا سنگلاخ ہے اس کو طے کرنا اُن کے بس کی بات نہین ہے، مذہبی آزادی اور عقل پرستی مین نئی نسل اُن سے اتنا آگے نکل چکی ہے کہ اس کے ذریعہ بھی وہ کوئی امتیاز حاصل نہین کر سکتے، اس لئے اپنے دائرہ ہی مین رہنا اُن کے لئے زیادہ مناسب و مفید ہے، یقین ہے کہ وہ مذہبی مباحث سے اپنی توبہ نہ بھولے ہونگے، جس کا وہ کئی مہینہ تک نگار مین بھی اعلان کرتے رہے تھے، اس سلسلہ مین انھون نے استاذ محترم مولانا سید سلیمان ندوی کو جو معذرت نامے اور خطوط لکھے تھے، وہ سب دار المصنفین مین محفوظ ہین، مگر اس بحث کو طول دینا مقصود نہین ہے، یہ سطرین بھی بادل ناخواستہ لکھنی پڑین اس لئے اس گذارش پر اس کو ختم کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے کام سے کام رکھین اور ان مباحث مین نہ پڑین جن کی اُن کو ہوا بھی نہین لگی ہے، ع کار خود کن کار بیگانہ مکن،

مقالات

نظام جاگیرداری و زمینداری
کی
اسلام میں کیا گنجائش ہے؟

از مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی

(۲)

مدینہ منورہ میں بنی حارثہ کے زمینداروں تک رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے فرامین اور احکام جو پہونچے اور بعد کو مختلف الفاظ اور تعبیروں میں ان ہی کی اشاعت مسلمانوں میں ہوئی، اُن سے اور کچھ نہیں تو یہی فائدہ کیا کم تھا کہ ظالمانہ چیرہ دستیوں کی شرح جواز ... انسانی رسم و رواج کے زیر اثر زمینداروں کو دنیا میں حاصل تھی، کم از کم ان کا تو اسلامی عہد میں قطعاً انسداد ہو گیا، ہوا، روشنی، فضا وغیرہ جیسے قدرتی مظاہر میں خاک کا یہ تودہ بھی شریک ہے، اور وہی نوعیت مٹی کے اس ڈھیر کی بھی ہے، جو کائنات کے دوسرے قدرتی آثار کی ہے، الغرض

"الارض ارض اللہ"

کا صحیح مطلب کیا ہے، اُس کی یافت جیسی کہ چاہئے لوگوں کو ہوئی یا نہ ہوئی، لیکن اتنی بات بہرحال تسلیم کر لی گئی کہ دوسرے معاملات میں جیسے کہ دھوکہ فریب، ظلم و زیادتی اور ان خطرات کا اسلام نے انسداد کر دیا ہے جن سے رگڑے جھگڑے پیدا ہوں، اسی طرح زراعت اور کھیتی باڑی کے سلسلے میں بھی معاملہ کی ان تمام

صورتوں کو اسلام نے ناجائز ٹھہرادیا ہے جن میں ان ہی امور کا اندیشہ ہو، گویا سمجھا گیا کہ جو حال دوسرے معاملات اور کاروبار کے دوسرے طریقوں کا ہے وہی حال مزارعت کا بھی ہے، کوئی خاص مزیت یا امتیاز دوسرے عام معاملات کے مقابلہ میں اس کو حاصل نہیں ہے، دوسری صدی کے مشہور مصری امام لیث بن سعد کا یہ قول مزارعت کے باب میں امام بخاری نے اپنی صحیح میں جو نقل کیا ہے یعنی لیث بن سعد کہتے تھے کہ،

الذی نهی عن ذلک مالو نظر فیه	مزارعت کے سلسلہ میں جو ممانعت آئی ہے،
ذوو الفهم بالحلال والحرام لم	یہ ایسی بات ہے کہ حلال اور حرام کے سمجھنے والوں
یجیزوه لما فیه من المخاطرة،	میں جو بھی غور کرے گا، اس کی اجازت نہیں
(جلد ۵ ص ۲۰)	دے سکتا کہ اس میں بربادی کا خطرہ ہے،

"مخاطرہ" کے لفظ کا حاصل معنی جو میں نے درج کیا ہے یہی شرح اس کی حافظ ابن حجر نے کی ہے، آگے وہی یہ بھی لکھتے ہیں کہ

هذا موافق لما علیه الجمهور	یعنی لیث کے اس قول کا وہی مطلب ہے جو
من حمل النهی عن کراء الارض	عام طور پر لوگوں کا خیال ہے کہ زمین کو کرایہ پر
علی الوجه المفضی الی الغرر و	بندوبست کی ممانعت کا مطلب ہے کہ دھوکہ
الجهالة،	اور فریب، جہالت کی صورتیں کرایہ کے جن
	طریقوں میں پیش آسکتی ہیں، ان ہی سے
(فتح الباری ج ۵ ص ۲۰)	منع کیا گیا ہے،

سچ پوچھئے تو اسی کو بنیاد قرار دے کر مزارعت کے تمام مروجہ ظالمانہ طریقوں کو ناجائز اور حرام ٹھہراتے ہوئے صرف دو صورتیں یعنی نقدی بندوبست بالفاظ دیگر مقررہ رقم فی ایکڑ طے کرکے زمین کا مالک زمیندار کسانوں کو بندوبست کرے، ایک تو یہ، اور دوسری شکل یہ کہ غلہ کی مقررہ مقدار نہ طے کی جائے بلکہ جو کچھ بھی پیدا ہو اس کا

آدھا یا تہائی یا چوتھائی حصہ زمیندار لے گا، مزارعت کے معاملہ میں زیادہ سے زیادہ مسلمانوں میں انہی دو صورتوں کا دروازہ کھلا رہ گیا، اور یوں زمینداری کا قصہ نہ ختم ہوسکا، اگرچہ اسلامی قوانین کی تدوین جن بزرگوں نے انجام دی ہے، ان کی اہم مرکزی ہستیوں کے نزدیک جیسا کہ ابن حزم کے حوالہ سے نقل کرچکا ہوں ان دونوں صورتوں کے جواز کی بھی گنجایش اسلام میں نہ تھی، ائمہ مجتہدین میں سب سے زیادہ اس مسئلہ پر امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اصرار مشہور ہے، لیکن کتابوں میں لکھا ہے کہ باوجود اس اصرار کے اُن کی پیش قیاسی یہ بھی تھی کہ

اِنَّ النَّاسَ لَا یَاخُذُوْنَ بِقَوْلِہٖ (شامی جلد ۵ صفحہ ۲۴)   لوگ میرے قول کو عملاً اختیار نہ کریں گے،

خود ان کی یہ پیش قیاسی انکی عقلی بصیرت کی دلیل ہے، وہ دیکھ رہے تھے کہ رسم ورواج کی زنجیروں میں کسی کسائی ہوئی دنیا الارض ارض اللہ (زمین، خدا کی زمین ہے) اس کا جو صحیح مطلب ہے، ابھی اس کے سمجھنے کے لئے تیار نہیں ہے، عموماً قاعدہ ہے کہ ارادہ اور خواہش کے بعد کرنے والے جو کچھ کرنا چاہتے ہیں اس کی تصحیح وجواز کے لئے کوئی نہ کوئی وجہ اُن کو مل ہی جاتی ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ اسی قسم کا واقعہ اس مسئلہ میں بھی پیش آیا،

یہی شکل یعنی نقدی بندوبست کے جواز میں کچھ تو حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بیان سے لوگ مستفید ہوئے، عرض کرچکا ہوں کہ بنی حارثہ کے جن زمینداروں نے براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زمین کے بندوبست کرنے کی ممانعت کا حکم سنا تھا، اُن کا تو انتقال ہوچکا تھا، رافع ہی اس خاندان کے آخری نمایندے تھے، جو اپنے بزرگوں، چچاؤں، ماموں وغیرہ سے سنی ہوئی روایتوں کا دوسروں سے ذکر فرماتے تھے، عرض کرچکا ہوں کہ اُن سے نقدی بندوبست کے متعلق جب پوچھا گیا، تو یہ کہتے ہوئے کہ اس زمانہ میں بندوبست کے اس طریقہ کو لوگ نہیں جانتے تھے، پھر اپنی رائے کبھی یہ ذکر کرتے کہ اس میں بظاہر کوئی مضائقہ نہیں، مگر ان ہی سے لوگ یہ بھی نقل کرتے ہیں کہ لوگوں کو اس سے

منع کرتے اور کہتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب مطلقاً زمینوں کو کرایہ پر بندوبست کرنے سے منع کر دیا ہے تو چاہیئے کہ نقدی بندوبست کے طریقہ کو بھی چھوڑ دیا جائے، ظاہر ہے کہ کرنے والے جس کام کو کرنا چاہتے ہیں ان کے لئے اتنا سہارا بھی کافی ہو گیا، اسی کے ساتھ مسلمانوں میں ایک روایت دوسرے صحابی حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف منسوب ہو کر پھیلی، کہتے ہیں کہ حضرت سعد فرماتے تھے،

ارخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی کراء الارض بالذھب والورق،

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دی ہے، کہ سونے اور چاندی (یعنی نقد) کرایہ میں زمین بندوبست کی جائے،

ان ہی کی طرف دوسرے الفاظ میں یہ بھی منسوب کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کھیتی کے کاروبار کرنے والوں کا جھگڑا ایک دفعہ پیش ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زمین کو کرایہ پہ بندوبست کرنے سے ممانعت کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ

اکروا بالذھب والفضۃ،

سونے اور چاندی (یعنی نقد پہ) زمین کو بندوبست کیا کرو،

نہیں کہا جا سکتا کہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ دونوں روایتیں کس زمانہ میں مشہور ہوئیں، لیکن حافظ ابن حزم نے لکھا ہے کہ اس منفعت یہ دونوں روایتیں جس سند کے ساتھ کتابوں میں پائی جاتی ہیں، دونوں ہی کی سندیں سخت قابلِ اعتراض اور غیر معتبر راویوں کے نام ملتے ہیں، لکھا ہو کہ ایک روایت کی سند میں تو عبد الملک بن حبیب الاندلسی کا نام ہے،

وھو ھالک،

اور یہ شخص (روایت کے لحاظ سے) مردہ ہے،

خصوصاً اس شخص کی ایسی حدیثیں جنھیں اپنے ہم نام عبد الملک بن الماجشون سے روایت کرتا ہے بلکہ ابن حزم نے اندلسی کے سوا خود ابن الماجشون کو بھی ضعیف قرار دیا ہے،

اسی طرح دوسری سند مین ابن حزم کا بیان ہو کہ محمد بن عبدالرحمٰن بن لبیبہ کا نام ہے،

وھو مجھول لا یدری[1]،	غیر معروف آدمی ہے، کچھ نہین معلوم کہ کون

ہو، حالات اس کے کیا ہین،

بہرحال نقدی بند و بست کے لئے تو خیر ایک دو روایتین خواہ اُن کی نوعیت کچھ ہی ہو، ل بھی جاتی ہین تعجب تو اس پر ہوتا ہے کہ بٹائی یعنی نصف یا تہائی چوتھائی پیداوار پر بند و بست کرنے کے طریقہ کے جواز مین لوگون کو جب کچھ نہین ملا، تو اب اسے کیا کہئے کہ جس پر کسی حیثیت سے قیاس درست نہ تھا یعنی حکومت کی طرف سے کاشتکارون کو زمین بند و بست کرکے خراج اور ٹیکس جو لگایا جاتا تھا، یعنی ریونیو وصول کیا جاتا تھا، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے نخلستانون، اور زرعی زمینون کو یہودی کاشتکارون اور باغبانون کے ساتھ بند و بست کرکے خراج مقاسمہ لگا دیا تھا یعنی بجائے نقدی کے پیداوار کا ایک حصہ خراج مین لیا جائے گا، حضرت معاذ بن جبل یمن کے والی بن کر رسول اللہ کی طرف سے اس علاقہ مین آئے، اور وہان کی زمینون کو حکومت کی طرف سے کاشتکارون کے ساتھ جو بند و بست کیا تھا، یا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ مین خراج مقاسمہ پر حکومت کی طرف سے زمینین جو بند و بست ہوئی تھین، بند و بست کا یہی طریقہ حکومت کی طرف سے عہد نبوت اور عہد خلافت مین جو اختیار کیا گیا تھا، اسی کو نظیر بنا کر سمجھ لیا گیا، کہ زمین کے مالک زمیندار بھی اپنی زمینون کو پیداوار کے نصف یا چوتھائی پر کیون بند و بست نہین کر سکتے،

حکومت جو زمین کے آباد کارون سے ان ہی کے امن و امان آرام و آسایش، فلاح و بہبود اور دیگر

---

[1] تفصیل کے لئے محلی ابن حزم ج ۸ ص ۲۲۳ کا مطالعہ کیا جائے اسی موقع پر انھون نے اس پر بھی تنقید کی ہے کہ رافع بن خدیج نقدی بند و بست کی اجازت دیتے تھے، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس اجازت کو منسوب کرتے تھے،

ان کے امیروں سے سیکڑوں میں تقسیم کرنے کے لئے خراج یا مالگذاری وصول کرتی ہے، اس پر زمینداروں کی اس آمدنی کو قیاس کرنا جو کاشتکاروں کے لئے نہیں بلکہ اپنے عیش وآرام اور طمطراق تزک واحتشام میں خرچ کرنے کے لئے لیتے ہیں، یہ سمجھنا کہ دونوں کی نوعیت ایک ہی تھی، بھلا اس کا کیا جواب دیا جائے

مبسوط میں شمس الائمہ سرخسی نے یہ لکھ کر کہ خیبر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ کیا تھا، حکومت کے امام ہونے کی حیثیت سے کیا تھا، اور

للامام رای فی الارض الممنون	جو زمینیں زمینوں پر کام کرنے والوں کی حوالہ
بها علی اہلها ان شاء جعل علیها	کر دی گئی ہوں، یہ امام (حکومت) کی صوابدید
خراج الوظیفة وان شاء جعل	پر ہے، کہ چاہے ان زمینوں پر خراج وظیفہ
علیها خراج المقاسمة،	(نقد ہی ٹیکس) لگائے چاہے خراج قاسمہ
(مبسوط ج ۲۳ ص)	(پیداوار کا کچھ حصہ وصول کرے)

درمیان میں دوسرے مسائل کا تذکرہ کرکے آخر میں لکھا ہے کہ بیت المال (حکومت خزانہ) کی آمدنی جو امام یعنی حکومت کا نمایندہ کاشتکاروں سے وصول کرتا ہے، اس پر مسلمانوں کے باہمی معاملات کو قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا یعنی مسلمان کاشتکار کو زمین کا مالک اپنی زمین بندوبست کرکے اسی طرح پیداوار کا کچھ حصہ وصول کرے، جیسے خیبر کے کاشتکاروں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصول کرتے تھے، صحیح نہ ہوگا، اُن کے الفاظ میں،

لا یجوز مثله فیما	نہیں جائز ہوگا، یہ معاملہ خود باہم مسلمانوں
بین المسلمین فیضعف	کے درمیان، پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
من هذا الوجه استدلالهم	نے جو معاملہ اُن کے ساتھ یعنی یہودی کاشتکاروں
بمعاملة رسول الله علیه	کے ساتھ کیا، اس سے استدلال کرنا ان لوگوں

وسلم معھم　　　　کا یہ مطلب ہوگا، جو زمینداروں کے قبضے میں

(صفحہ)　　　　اس معاملہ کو جائز سمجھتے ہیں،

طرفہ تماشا اس سلسلہ کا یہ ہے کہ خیبر میں جو معاملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ نے یہودی کاشتکاروں سے کیا تھا، اسی کو نظیر بنا کر زمینداری کے بانی والے اس خاص طریقہ کو جائز قرار دینا چاہتے تھے، اُن کے لئے ایک بڑی دشواری پیش آئی کہ مختلف ذریعوں سے یہ حدیث بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو کر پھیلی ہوئی تھی کہ مخابرت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا ہے، مخابرت کا مطلب کیا ہے؟ بہت سے لوگوں کا خیال تھا جیسا کہ شمس الائمہ سرخسی نے بھی مبسوط میں نقل کیا ہے کہ

هذا الاشتقاق من معاملة رسول الله صلی الله علیه وسلم مع اهل خیبر فسمیت مخابرة بالاضافة الیهم (مبسوط جلد ۲۳)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر والوں کے ساتھ جو معاملہ کیا تھا، اسی معاملہ کو مخابرہ خیبر کی نسبت سے کہتے ہیں،

مخابرہ کی اس شرح کی بنیاد پر لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس چیز سے خود منع کیا ہو، اسی پر آپ خود کیسے عمل کر سکتے تھے، اسی وجہ سے بعض لوگوں نے مخابرہ کے اشتقاق کی مذکورۂ بالا توجیہ کا انکار کرتے ہوئے دعویٰ کیا کہ عربی زبان میں کاشتکار کو خبیر بھی کہتے تھے، اور بعضوں نے کہا کہ

الخبيرة النصيب وقيل من الخبار الارض اللينة، (ص ۲۲، ج ۱)

الخبیرہ حصہ کو کہتے ہیں، بعض اس کو خبار سے مشتق بتاتے ہیں جس کے معنی نرم زمین کے ہیں،

واللہ اعلم بالصواب واقعی عربی زبان کے یہ محاورے تھے بھی یا نہیں، یا اس کی حیثیت نکتہ بعد الوقوع کی ہے، حافظ ابن حجر نے عربی لغت کے مشہور اور مستند امام ابن الاعرابی کے حوالہ سے اسی مخابرہ کے لفظی لغوی تحقیق کے سلسلے میں جو یہ الفاظ نقل کئے ہیں،

ان اصل المخابرة معاملة اهل

اہل خیبر کے معاملہ کو مخابرہ کہتے تھے اور یہ

خيبر فاستعمل ذلك حتى	لفظ عام طور پر استعمال ہونے لگا اور مخابرہ
صار اذا قيل خابرهم عرف	کیا کا مطلب یہ ہونے لگا کہ اہل خیبر
انه عاملهم نظير معاملة اهل خيبر. (مجلی ج ۸ ص ۲۱۷)	کے جیسا معاملہ اُس نے کیا،

اس سے تو غالب گمان یہی ہوتا ہے کہ خود ساختہ تعارض کے وسوسہ کو مٹانے کے لئے بطور نکتہ بعد الوقوع کے مخابرہ کا آخذ خیبر یا خبرہ یا خبار وغیرہ الفاظ کو قرار دیا گیا ہے، ورنہ اصل حقیقت وہی ہے کہ یہ لفظ خیبر ہی کی طرف منسوب ہو کر بنا، البتہ یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو معاملہ خیبر میں کیا تھا، اس معاملہ کا نام مخابرہ پڑا، اور صحیح کیسے ہو سکتا ہے بقول ابن حزم،

ان خيبر كان هذا اسمها قبل	خیبر کا نام خیبر ظاہر ہے، کہ رسول اللہ صلی
مولد النبي صلى الله عليه وسلم	اللہ علیہ وسلم کی پیدائش سے پہلے تھا، اور
وان المخابرة كانت تسمى بهذا	اسی خیبر کی طرف منسوب ہو کر "مخابرہ" کا
الاسم كذالك (ص ۲۲۹)	نام مشہور ہوا،

اسی بنیاد پر جیسا کہ اُن کا قاعدہ ہے غیر معمولی برہمی کیساتھ اُن لوگوں کو جھڑ کا اور ڈانٹا ہے جو کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو معاملہ خیبر والوں کے ساتھ کیا اسی کا نام مخابرہ تھا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ:-

ان النهى عن المخابرة وعن	مخابرہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی
اعطاء الارض بما يخرج منها	ممانعت، اور زمین کو اس کی پیداوار کے کسی
كان قبل امر خيبر بلا شك،	حصہ پر بندوبست کرنا اس معاملہ کا نام مخابرہ
	ہے، یہ دونوں باتیں فتح خیبر کے بعد والے
	معاملہ سے پہلے کی ہیں،

بلکہ انہی شہادتوں کی بنا پر میری سمجھ میں تو یہی آتا ہے کہ زمین کو بندوبست کر کے کچھ کئے دھرے بغیر

آمدنی حاصل کرنے کا وہ طریقہ جسے زمینداری کہتے ہیں یعنی زمین کے خاص رقبہ کی ملکیت کا حق اپنی طرف کسی ذریعہ
سے منسوب کرکے باطمینان محنت کرنے والوں کی محنت سے استفادہ اور غریب کسانوں پر من مانے شرط
اس سلسلہ میں عائد کرکے اپنی پوزیشن کو حتی الوسع خسارے اور آفات سے محفوظ کرلینا، عرب جیسے غیرزرعی
ملک کے باشندے آمدنی حاصل کرنے کے اس طریقہ سے شاید آشنا نہ تھے، ان کے پاس زرعی زمینیں تھیں کہاں؟
اور کہیں واحات اور نخلستانوں میں تھیں بھی، تو وہ اتنی کم مقدار میں تھیں کہ خود کاشت کرنے والوں کے لئے کافی
نہ تھیں، اسی لئے تھوڑی بہت کاشت جو وہاں ہوتی بھی تھی، خصوصاً حجاز میں تو دست خود دہان خود ہی
کے طریقہ پر ہوتی تھی، لیکن سرمایہ کے زور پر زمین کے کسی رقبہ کا مالک بن کر آمدنی حاصل کرنا کچھ تعجب نہیں کہ خیبر کے
یہودیوں ہی نے عربوں کو اس سے ابتداءً روشناس کیا ہو، اسی لئے اس طریقہ کا نام بھی مخابرہ ہوگیا، ابن الاعرابی
کے الفاظ سے بظاہر یہی سمجھ میں آتا ہے،

تاریخوں سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ منورہ اور اس کے اطراف و نواح، نیز خیبر وغیرہ میں قلعے کے نام
سے یہودیوں کے جو خاص مراکز قائم تھے، دراصل ان قلعوں کی حیثیت ساہوکارہ کی کوٹھیوں اور غلوں کے
گوداموں کی تھی، مختلف ذرائع سے یہودی سرمایہ دار غریب عربوں کو چوستے رہتے تھے، حد یہ تھی کہ علاوہ
روپیہ کے سونے چاندی کے زیور بھی یہودی سرمایہ دار کرایہ پر چلایا کرتے تھے، سیر کبیر کی شرح میں علامہ سرخسی
نے لکھا ہے کہ ایک دفعہ کرایہ کے زیوروں یا برتنوں میں سے ایک زیور یا برتن مکہ میں ضائع ہوگیا جس کے
تاوان میں دس ہزار اشرفیاں وصول کی گئیں (ج ا ص ۱۰۶، شرح سیر کبیر)

معلوم ہوتا ہے کہ زمینوں کو کرایہ پر دے کر من مانے طریقہ سے کاشتکاروں کی کمائی کا بڑا حصہ یہودی
سرمایہ دار اڑا لیا کرتے تھے، اسی کا نتیجہ یہ تھا کہ عموماً عرب کے حاجت مند لوگ ان سے زیادہ تر غلہ ہی قرض
لیا کرتے تھے، کعب بن اشرف اور رافع بن ابی الحقیق کے قتل کے قصوں میں پڑھئے، ہر ایک میں آپ کو یہی
ملے گا کہ ان یہودی سرمایہ داروں سے اناج ہی طلب کیا گیا تھا، جو رہن رکھ کر دیا کرتے تھے، بعض موقعوں

پر پتہ چلتا ہے کہ غریب عربوں کے بیوی اور بچوں تک کو یہودی سرمایہ دار گروی رکھ لیا کرتے تھے،

بہرحال زمین کے مالکون اور زمینداروں کا، اپنی زمین کرایہ پر بند وبست کرکے آمدنی وصول کرنے کا یہ طریقہ "مزارعت" کے سوا مخابرہ کے لفظ سے بھی سمجھا جاتا تھا، میرے خیال مین تو خود اس لفظ مین بھی زمینداری کی کچھ تاریخ پوشیدہ نظر آتی ہے، اور ملکون کا تو مین نہین کہتا، لیکن سرزمین عرب یا کم از کم حجاز کی حد تک کہا جاسکتا ہے کہ یہودی سرمایہ دارون ہی نے عرب کے محنت کش باشندون کے ساتھ یہ کھیل کھیلنا شروع کیا تھا، سود، اور ربا کے مختلف طریقون سے جو کچھ وہ کر رہے تھے، معلوم ہوتا ہے کہ مزارعت کی راہ سے بھی تقریباً اسی قسم کے سرمایہ دارانہ نظام کے پہاڑ ان کے سرون پر توڑ رہے تھے، بعض روایتون مین جو آیا ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مخابرہ کا ذکر کرکے فرماتے کہ

من لم یذر المخابرۃ فلیاذن بحرب من اللہ ورسولہ،	جو مخابرہ کے معاملہ کو نہ چھوڑے چاہیے کہ اللہ اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کو اعلان جنگ دیدے،
(کنز العمال بحوالہ ابو داؤد و مستدرک حاکم ص۲۸۸ جلد ۲)	

لہجہ بتا رہا ہے کہ "مخابرت" مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سرمایہ داری کا وہی زہر نظر آرہا تھا، جو ربا اور سود کا مخصوص زہر ہے[1]، اور قرآن مین جس کی ممانعت کا حکم دیتے ہوئے بھی فرمایا گیا ہے، کہ جو سود خواری سے باز آنا نہین چاہتا، وہ اللہ اور اُس کے رسول کو اعلانِ جنگ دیدے،

اور کون کہہ سکتا ہو کہ حکومت اور زمین کے حقیقی آبادکارون کے درمیان سے بجبر قبضہ کرنے والے متسلطین

---

[1] بعض روایتون مین آیا ہے کہ کاشت کرنے والے نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی کہ محنت اور تخم تو میری طرف سے ہے اور زمین دوسرے صاحب کی ہے، نصف حصہ پیداوار کا زمین والے کو ملے گا، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اربیتما (تم دونون نے سودی معاملہ کیا) اور اس کے بعد معاملہ کو فسخ کر دیا، (دیکھو جمع الفوائد جلد، ص ۲۵۷) مشکل الآثار مین طحاوی نے بھی اس روایت کا ذکر کیا ہے،

متعلین کا سلسلہ بھی ایک جنگی اور حربی کشمکش کا ہے ان شاہ ولی اللہ واقعی نصب العین تھا جو ایران روم کی شاہنشاہیتوں سے کی گئی تھی، یہی نقطہ نظر خیبر کی قلعہ کشائی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے نہ تھا؟

یہودی کاشتکاروں اور کسانوں کو اُن کے سرمایہ داروں سے آزاد کر کے خیبر کی زرعی زمینوں، اور نخلستانوں کو ان ہی کے ساتھ جو بندوبست کر دیا گیا تھا[1] بظاہر آپ کے اس طرز عمل سے کچھ یہی سمجھ میں بھی آتا ہے،

باب معاملۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھل خیبر (یعنی اہل خیبر کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو معاملہ کیا تھا، اس کی نوعیت کیا تھی امام بخاری نے اس باب کو قائم کر کے جو حدیث اس باب میں درج کی ہے، وہ صرف یہی ہے کہ

---

[1] چند خاص یہودی سرمایہ دار جن میں ایک کعب بن اشرف یہودی کے سوا، آل ابی الحقیق ہی کے افراد تھے، آل ابی الحقیق کے یہودی خاندان کی خصوصیت ہی یہ بیان کی جاتی ہے کہ یہودی سرمایہ کا اکثر و بیشتر حصہ کابراً عن کابرٍ فالاکابر من آل ابی الحقیق (یعنی اسی خاندان کے بڑوں سے بڑوں میں منتقل ہوتا چلا آتا تھا) بڑے عیش کی زندگی گذارتے تھے، رافع بن ابی الحقیق کی گڑھی، اور گڑھی میں اس کی محل سرا، محل سرا کا بالاخانہ جس پر جانے کے لئے بجائے اینٹوں کی سیڑھی کے لکھا ہے کہ ہیزمی زینہ بنا ہوا تھا رات کو اس کے یہاں سامرہ (گپ بازی قصہ خوانی) کی محفلیں جمتی تھیں، محفل والے جب رافع کے دسترخوان پر پُر تکلف کھانے کھا کھا کر گھر واپس ہوتے؛ تب بالاخانہ پر اپنی بیوی کے ساتھ جا کر سوتا، کچھ یہی رنگ کعب بن الاشرف کا تھا، ان سرمایہ داروں کا حال یہ تھا کہ خود سمکھ مسلمانوں کے سامنے مقابلہ کرنے کے لئے نہ نکلتے تھے، نہ نکل سکتے تھے، البتہ اپنے سرمایہ کے زور پر قبائل عرب کے بھوکوں ننگوں کو لڑواتے چلے جاتے تھے، لکھا ہے کہ اعان غطفان وغیرھم من القبائل من مشرکی العرب بالمال الکثیر علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی غطفان اور ان کے سوا دوسرے عرب کے جاہلوں کی رسول اللہ

اعطى النبى صلى الله عليه وسلم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں
خيبر اليهود ان يعملوها و	کو یہ طے کرتے ہوئے دیا کہ وہ خیبر کی زمینوں
يزرعوها ولهم شطر ما يخرج	پر کام کریں، اور ان میں کھیتی کریں، جو کچھ پیدا
منها،	ہو اس کا ایک حصہ ان کو ملے گا،

دراصل یہ وہی یہودی تھے جن کے متعلق حدیثوں میں آیا ہے کہ اپنے پھاوڑوں اور اپنی ٹوکریوں کیساتھ باہر نکلے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اس فوج (خمیس) پر اُن کی نظر پڑی، جو آپ کے ساتھ تھی، محمد والخمیس کہتے ہوئے بھاگے، بخاری وغیرہ کی روایتیں اس سلسلہ میں قابلِ توجہ ہیں، یعنی ایک طرف تو معلوم ہوتا ہے کہ خیبر کے سرمایہ داروں کے پاس بڑا خزانہ تھا لیکن دوسری طرف صحابہ بیان کرتے ہیں کہ

(بقیہ حاشیہ ص ۱۵) کے مقابلہ میں زرِ کثیر صرف کرتے تھے (دیکھو فتح الباری ج ۷ ص ۲۷۰) سچ پوچھیے تو لاکھوں لاکھ انسانوں کے خون اور جان کی ضمانت ان چند سرمایہ داروں کی موت میں پوشیدہ تھی، افسوس ہے کہ یورپ کے مورخین ان چند سرمایہ دار یہودیوں کے قتل کے واقعہ کو غیر معمولی رنگ آمیزیوں کے ساتھ بیان کرکے ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ انسانیت کے ساتھ یہ ظلم تھا، برعکس نہند نام زنگی کافور اسی کو کہتے ہیں، یہ یاد رکھنا چاہیے کہ خیبر کے سرمایہ داروں سے چھین کر وہاں کے اصلی کارندوں اور کسانوں کے ساتھ زرعی زمینوں اور نخلستانوں کا رسول اللہ صلعم نے بندوبست تو کر دیا تھا لیکن فرما دیا تھا کہ یہ دوامی بندوبست نہیں ہے، یہودی قوم کی خصوصیت ہے کہ کسی حال میں ہو، غیر یہودی قوموں کا کینہ ان کے دل سے نکل نہیں جا سکتا، اسی کا رد عمل یہ ہے کہ قوموں میں بھی یہ مبغوض ہیں، اُن کی قومی مصیبت خود اُن کی اُس قومی خصوصیت میں پوشیدہ ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف یہ قول منسوب بھی کیا گیا ہے کہ تنہائی میں کسی مسلمان کو یہودی پاسے اور اس کے قتل کی بات دل میں نہ کرے یہ نہیں ہو سکتا، (میسوط ص ۷) بہرحال اسی وجہ سے جب یہودیوں کی طبعی شتر کینگی کا مسلسل تجربہ ہوا تو عہد فاروقی میں

لم یغنموا ذہبا ولا فضۃ، غنیمت مین ہم لوگون کو نہ سونا ملا، اور نہ چاندی،

(بخاری)

دونون روایتون کے ملانے سے یہی سمجھ مین آتا ہے کہ زر و نقرہ کا سارا سرمایہ تو چند خاص سرمایہ دارون یعنی وہی آل ابی الحقیق مین محدود و منحصر تھا، دوسرون کو اس کی خبر بھی نہ تھی، اور خیبر کے باشندون کے پاس سونے چاندی کی شکل مین تھا ہی کیا، جو مال غنیمت مین ہاتھ آتا،

بہرحال مخابرہ یعنی خیبر کے سرمایہ دار یہودیون نے زمیندارانہ طریقہ سے زمینون کے بندوبست کرنے کی رسم سے عرب کو آشنا کیا تھا، اسی مخابرہ کو ختم کرنے کے لئے جو اقدام کیا گیا، وہ خیبر کو فتح کرکے زمین کے اصلی آبادکارون اور حکومت کے درمیان سے سرمایہ دار زمیندارون کو نکال کر زمین کے واقعی کاشتکارون اور حقیقی باغبانون کے سپرد وہان کی زمین کردی گئی، حکومت کی طرف سے بندوبست کرنے کے اسی طریقہ کو دیکھ کر مخابرہ یعنی زمینداری کی کل شکلون کو تو نہین، لیکن اسی مخابرہ کی ایک خاص صورت کے جواز کی سند بنالی گئی، یعنی قرار دیا گیا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پیداوار کے کچھ حصہ پر خیبر کی زمین بندوبست فرمائی تھی تو زمیندارون کو بھی اس کا حق کیون حاصل نہ ہوگا کہ اسی شرح پر اپنی زمینون کو بندوبست کرین، ایسا ہونا چاہیے تھا، یا نہ ہونا چاہیے لیکن ہوا یہی۔

کچھ بھی ہو زمینداری کے ظالمانہ اور جابرانہ طریقون کا تو بہرحال انسداد ہوگیا، صرف نقدی بندوبست اور جو کچھ پیدا ہوا ہو، اس کا نصف اور ثلث زمیندار کو ملے گا، ان دونون کے متعلق اختلاف باقی رہا، شمس الائمہ سرخسی نے لکھا ہے :۔

(بقیہ حاشیہ ص [illegible]) خیبر سے ان کو باہر کردیا گیا، اور تیماء اریحا اور دوسرے اسلامی علاقون مین جا کر بس گئے، فتح الباری مین حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ نے معاوضہ دے کر یہودیون سے زمین خالی کرائی تھی

(دیکھو فتح الباری ص ۱۰ ج ۵)

كان الخلاف في الصدر الاول	صدر اول (یعنی عہد صحابہ) میں اختلاف رہا ، اُس
والتابعين رحمهم الله بعدهم	اُن کے بعد تابعین کی رائیں بھی اس باب مین
واشتبهت الآثار عن رسول الله	مختلف رہین ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی
صلى الله عليه وسلم ،	طرف منسوب کرکے جو باتین بیان کی گئیں اُن
(ج ۲۳ ص ۹)	مین اشتباہ پیدا ہوگیا ،

شمس الائمہ کی پہلی بات یعنی صدر اول (عہد صحابہ) اور تابعین کے زمانہ مین مسئلہ زمینداری کے متعلق کوئی فیصلہ نہ ہوسکا، اور لوگون مین اختلاف پیدا ہوگیا، اس کا تو انکار نہین کیا جاسکتا، کتابون مین طرح طرح کے نظریات اس باب مین نقل کیے جاتے ہین، جن کی تفصیل موجب تطویل بھی ہے، اور شاید اُن کے تذکرہ سے کچھ فائدہ بھی نہین، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابیون کے متعلق بعض روایتون سے معلوم ہوتا ہے کہ عدم واقفیت کی وجہ سے کچھ دنون تک اپنی زمین بٹائی پر وہ بندوبست کرتے رہے لیکن جب تحقیق سے ثابت ہوا کہ بنی حارثہ کے زمیندارون کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا تھا، اور حکم دیا تھا کہ اپنی زمین کرایہ پر نہ بندوبست کیا کرین، تو اس کاروبار کو انھون نے چھوڑ دیا، اسی کے ساتھ بخاری وغیرہ مین ہے کہ کافی تعداد صحابیون کی بٹائی پر اپنی زمین کو بندوبست کرتی رہی اور روایت کے ظاہر الفاظ سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ کاشتکارون کو کاشت کے لیے اپنی زمین دیا کرتے تھے، اپنی محنت اور اپنے مصارف سے کاشتکار ان زمینون کو آباد کرتے تھے، پھر جو کچھ پیدا ہوتا تھا حسب معاہدہ نصف یا تہائی چوتھائی پیداوار کا زمین کے مالک یعنی زمیندار کو دے دیا کرتے تھے، گویا بجنسہ بٹائی سسٹم جس کا زمیندارون مین اب تک رواج ہے، زمینون کے بندوبست کرنے کا یہی طریقہ جاری تھا، (دیکھو کتاب المزارعۃ صحیح بخاری باب المزارعۃ بالشطر)

لیکن جن صحابیون کی طرف بندوبست کرنے کے اس طریقۂ کار کو روایت مین منسوب کیا گیا ہے

ان مین ہم ان صحابیون کو بھی پاتے ہین جن سے براہ راست یا بالواسطہ تلمذ واستفادہ کا تعلق رکھنے والے ارباب فتوی کسی شرط پر بھی زمینون کے بندوبست کرنے کو جائز نہین سمجھتے تھے، ان صحابیون مین حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو شمار کیا گیا ہے، جاننے والے جانتے ہین کہ کوفہ کے فقہا کو اور اسلامی قوانین کی تدوین کے کام کرنے والے ائمہ ابن مسعود اور حضرت علی (رضی اللہ عنہما) کے زیادہ تر اپنے فقہی نظریات مین پابند ہین، امام ابو حنیفہ کی فقہ تو ابن مسعودؓ ہی کی فقہ سمجھی جاتی ہے، پھر سمجھ مین نہین آتا کہ امام ابو حنیفہ اور ان ہی جیسے دوسرے لوگ یہ جانتے ہوے کہ ابن مسعودؓ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنی زمینون کو بٹائی پر بندوبست کیا کرتے تھے، اس کے عدم جواز کا فتوی کیسے دے سکتے تھے،

امام بخاری نے اسی باب مین ٹھیک اسی کے بعد یعنی بٹائی پر صحابیون کی کافی تعداد اپنی زمین بندوبست کرتی تھی، آگے سلف کے بعض بزرگون کے طریقۂ عمل کی وضاحت ان الفاظ مین بھی کی ہے، مثلاً ابن سیرین کے متعلق یہ روایت درج کی ہے کہ

كَانَ لَا يرى باسًا ان يدفع ارضه الى الاكار على ان يعمل فيها بنفسه وولده واعوانه و بقره ولا ينفق شيئا وتكون النفقة كلها من رب الارض	ابن سیرین اس مین کوئی مضائقہ نہین سمجھتے تھے کہ زمین کسان کو اس شرط پر دی جائے کہ وہ خود اور اس کے بال بچے اور متعلقین کھیت پر کام کرین گے بیل بھی اسی کا ہوگا، مگر کاشتکاری کے مصارف (تخم آب پاشی وغیرہ) کی ذمہ داری زمین کے مالک زمیندار کے سر رہے گی،

ظاہر ہے کہ زمیندارون مین بٹائی پر زمینون کے بندوبست کرنے کا جو عام طریقہ ہے، اس سے

ابن سیرین کا مندرجۂ بالا فتویٰ بالکل مختلف ہے، زمینداروں کی بٹائی میں تو سب کچھ کاشتکار ہی کو کرنا پڑتا ہے، کاشت کے سارے مصارف اسی پر عائد ہوتے ہیں، زمیندار کی طرف سے صرف زمین سے استغنا کا حق دیا جاتا ہے، اور اسی حق کے معاوضہ میں پیداوار کا کچھ حصّہ زمیندار حاصل کرتا ہے،

لیکن آپ دیکھ رہے ہیں ابن سیرین تو محنت مزدوری کی ذمہ داری صرف کاشتکار پر عائد کرتے ہیں، لیکن سینچائی تخم وغیرہ کے سارے مصارف کا بار رب الارض (یعنی زمیندار) ہی کے سر ڈالتے ہیں، اور اس باب میں تنہا ان ہی کی یہ رائے نہ تھی، امام بخاری نے ہی اسی کے ساتھ خواجہ حسن بصری کا یہ قول بھی نقل کیا ہے،

قال الحسن ان تکون الارض لاحدھما فینفقان جمیعا فیما خرج فھو بینھما، (جلد ۵ ص ۹)	حسن بصری کہتے تھے کہ زمین کا مالک ایک شخص ہو، وہ اور کاشتکار دونوں مل کر کاشت کاری کے مصارف کا بار اٹھائیں، اور جو کچھ پیدا ہو، دونوں میں بانٹ دیا جائے، اس طریقہ کار میں بھی حرج نہیں ہے،

الغرض یہ بٹائی والا طریقہ نہ ہوا، بلکہ مشترکہ کاشت کی گویا ایک شکل ہوئی جس میں زمیندار یعنی رب الارض کی طرف سے زمین کے سوا کاشت کے مصارف بھی ادا کرنے پڑتے ہیں،

میں قطعی طور پر تو نہیں کہہ سکتا لیکن ابن سیرین اور حسن بصری کے ان نقاط نظر کی روشنی میں بظاہر خیال اسی طرف جاتا ہے کہ نصف ثلث ربع پیداوار پر زمینوں کے بندوبست کرنے کے جس طریقہ کو روایتوں میں بعض صحابہ کرام کی طرف منسوب کیا گیا ہے، اس کی نوعیت زمینداروں والی بٹائی کی عام شکل سے مختلف تھی،

اور یہ دعوی اگر کیا جائے کہ بٹائی نہین، بلکہ مشترکہ کاشت کے طریقہ کی راوی نے مجمل تعبیر کردی ہے تو بظاہر اس دعوی کو بے بنیاد نہین ٹھہرایا جا سکتا آخر صحابیون کے طرز عمل کے ہوتے ہوئے کوئی وجہ ہو سکتی تھی کہ ابن سیرین حسن بصری اور وہی کیا، ابن حزم کے حوالہ سے نقل کر چکا ہون کہ اسلامی شہرون کے عام فقہار ارباب فتوی یعنی اسلامی قوانین کے مدون کرنے والے حضرات صحابہؓ کے بعد مسلمانون مین جو گذرے اُن کی مرکزی ہستیان کسی شرط پر بھی نقدی ہو، یا بٹائی زمینون کو بند و بست کرنے کی اجازت زمین کے مالکون یعنی زمیندارون کو نہین دیتے تھے، صحابہ کرام کے عملی نمونون سے ان کا نہ متاثر ہونا اور جس کام کو صحابہ کرام کرتے ہون، اس کو ناجائز ٹھہرانے کی جرأت خود سوچنا چاہئے، کہ وہ کیسے کر سکتے تھے،

بہرحال شمس الائمہ نے جیسا کہ لکھا ہے کہ رسول اللہؐ کے بعد اختلاف اس مسئلہ مین ضرور پیدا ہوا، ائمہ مجتہدین کے آرا بھی اس باب مین اسی وجہ سے مختلف ہین، جس کی تفصیل کتابون مین موجود ہے لیکن شمس الائمہ کا دوسرا دعوی یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف آثار اور احادیث اس باب مین جو منسوب ہین خود ان مین بھی اشتباہ پیدا ہو گیا تھا،

چھوٹا منہ بڑی بات ہے شمس الائمہ بہرحال شمس الائمہ ہین باین ہمہ اپنے محدود معلومات کی بنیاد پر اپنے اس احساس کو مین کیسے چھپاؤن کہ جہان تک اس سلسلہ مین براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثون اور آپ کے آثار کا فقیر نے اب تک جائزہ لیا ہے حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی فقہار کی کتابون اور حدیث کی کتابون، اُن کی شرحون مین ڈھونڈتا رہا ہون، مجھ پر تو یہی واضح ہوا ہے کہ حافظ ابن حزم کی تعبیر:-

نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کراء الارض جملۃ،	یعنی زمین کو کرایہ پر بند وبست کرنے کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلقاً اور کلیۃً ممانعت فرما دی،

اس کے ذکر سے صحاح ستہ اور حدیث کی عام کتابین بھری ہوئی ہین کہ کسی قسم کا اجرو معاوضہ حقا اور حصۂ زمین کا مالک اس شخص سے نہین لے سکتا، جسے اپنی زمین کرایہ پر اوس نے دی ہے، اس کے لئے حدیث کی جس کتاب کو اٹھا لیجئے، بکثرت اجمالی اور تفصیلی روایتین آپ کو ملتی چلی جائینگی، دوسرے لفظون مین کہہ سکتے ہین کہ کلیتہً "سدباب المزارعۃ" یعنی انسداد زمینداری کے محکم وثائق سے کتابین معمور ہین لیکن اس کے برعکس یہ مسئلہ کہ زمین کا مالک زمیندار کرایہ پر اپنی زمین کو بندوبست کرکے آمدنی حاصل کرسکتا ہے،

اس کے جواز مین حضرت سعدؓ بن ابی وقاص والی وہ مجروح روایت جس مین کہا گیا ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے نقدی بندوبست کی اجازت دی ہے، بس اس کے سوا لے دے کر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے قطعی قولی فرمان "یعنی کرایہ پر زمینون کو بندوبست نہ کیا کرو" اس قول کے مقابلہ مین رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کا فعل یعنی خیبر کے یہودی کاشتکارون کے ساتھ حکومت کی طرف سے وہان کی زرعی زمینون اور نخلستانون کو جو آپ نے بندوبست کیا تھا، ہر پھیر کر جو بھی ذکر کرتا ہے، بس آپ کے اسی طرز عمل کو پیش کرتا ہے، اور اسی کو پیش کرکے کراء الارض کی کلی ممانعت والے نبوی فرمانون کی تخصیص کا دعوی کردیا جاتا ہے،

مین نے جہان تک تلاش کیا، خیبر والے عملی نمونہ کے سوا کسی کے پاس اور کچھ نہین ہے، سمجھ مین نہین آتا ہے کہ اس کے بعد یہ دعوی کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی طرف منسوب ہونے والے آثار مین اشتباہ پیدا ہوگیا، کہان تک بجا دعوی ہوسکتا ہے، کم از کم شمس الائمہ جو خود لکھ چکے ہین کہ خیبر والا معاملہ تو حکومت اور کاشتکارون کے درمیان تھا، کاشتکارون سے خراج مقاسمہ وصول کیا جاتا تھا، اس پر زمیندارون کی آمدنی کو قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا، تفصیلاً اس کی بحث گذر چکی ہے، بلکہ عرض کرچکا ہون کہ یہودی سرمایہ دارون کو درمیان سے نکال کر خیبر کی زرعی زمینون، اور نخلستانون کو واقعی اُن پر کام

کرنے والوں کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بندوبست کرنا، مخابرہ یعنی زمینداری کے جس طریقہ کو یہودی سرمایہ داروں نے عرب میں رواج دیا تھا، اسی پر گویا یہ کلی ضرب لگائی گئی تھی لیکن اب اس کو کیا کیجئے کہ حکومت جب کاشتکاروں سے محصول اور مالگذاری وصول کرتی ہے، تو زمینداروں کو بھی کاشتکاروں سے اپنی زمین کی مالگذاری وصول کرنے کی کیوں اجازت نہ دی جائے گی، اسی مع الفارق قیاس کا یہی نتیجہ چل پڑا، اور بات واضح نہ ہو سکی،

تاہم جو کچھ آپ پڑھ چکے اس کے بعد بھی کوئی نتیجہ تک نہ پہنچے، تو یہی کہا جا سکتا ہے کہ وہ درحقیقت پہونچنے سے گریز کر رہا ہے،

اور یہ تو خیر مسئلہ کا منفی پہلو تھا، یعنی زمین کے مالکوں کو منع کر دیا گیا تھا کہ کرایہ پر اپنی زمینوں کو بندوبست نہ کریں، لیکن پھر اپنی زمینوں کے ساتھ کیا معاملہ کریں، کیا مسئلہ کے اس ایجابی و اثباتی پہلو کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تشنہ چھوڑ دیا تھا؟ صرف بخاری ہی میں آپ کو سب کچھ مل جائے گا، اس سلسلہ کی ایک مشہور روایت تو یہ ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

مَنْ كانت له ارض فليزرعها او ليمنحها اخاه فان ابی فليمسك ارضه،	جس کے پاس زمین ہو، چاہئے کہ اس زمین پر خود کاشت کرے، ورنہ بخش دے، اپنی کسی بھائی کو کاشت کرنے کے لئے، اور اس سے بھی اگر انکار کرے تو چاہئے کہ روک لے اپنی زمین کو،

بخاری کے سوا صحاح کی عام کتابوں میں یہ روایت آپ کو مل جائے گی،

دوسری روایت وہی ہے جس میں ذکر کیا گیا ہے کہ بنی حارثہ کے زمینداروں کو کرایہ کی ممانعت فرماتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی کہا تھا کہ

اَزرَعوھا اواَزرِعوھا اَوْ — خود کاشت کرو، یا اس مین کاشت کراؤ

امسکوھا، (بخاری) — یا روک لو اس زمین کو،

ان دونون روایتون کو پیش نظر رکھکر حسب ذیل نتائج پیدا ہوتے ہین،

۱۔ زمین کا مالک خود جوتتے بوتے اور کاشت کرے، یہ مطلب تو ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ اَزرَعوھا" یا فلیزرعَھا" کا،

۲۔ باقی دوسری روایت مین ازرعوھا کے بعد ازرعوھا کا جو لفظ ہے، حافظ ابن حجر نے اعراب کی تصحیح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ دوسرے لفظ کا ہمزہ ہمزۂ قطعی ہے، اور راء کا حرف مکسور یعنی باب افعال سے امر کا صیغہ ہے (کاشت کراؤ) اسی لئے اس کا ترجمہ مین نے کیا تھا، مطلب یہ ہے کہ خود کاشت نہ کرے، یا نہ کرسکتا ہو، تو جیسے آدمی اپنا مکان خود اگر نہ بنا سکے، بلکہ مزدورون سے بنواتا ہو، اور مکان بنانے کے سارے مصارف خود اپنی طرف سے ادا کرتا ہے، اسی طرح حکم دیا گیا ہے کہ دوسرون سے زمین کا مالک کاشت کرائے، اور کاشت مین جو کچھ خرچ ہو اس کا بار خود اٹھائے، ظاہر ہے کہ اس کا دروازہ اگر کھلا نہ رکھا جاتا تو اس کے معنی یہی ہوتے کہ آدمی یا تو اپنا کھانا خود پکائے، ورنہ دوسرون سے پکا کے نہین کھا سکتا، یا کپڑے خود چنے اور خود سیئے، ورنہ دوسرون کا بنا ہوا یا سیا ہوا کپڑا نہین پہن سکتا، الغرض زندگی کی ساری ضرورتون کو ہر شخص یا خود پوری کرے، ورنہ دوسرون کو معاوضہ اور مزدوری دے کر کام نہین کراسکتا،

کیا انسان کا اجتماعی نظام اس کے بعد باقی رہ سکتا ہے ؟

۳۔ تیسرا مشورہ وہی ہے جو لیمنحھا اخاہ کے الفاظ کا مفاد ہے یعنی بخش دے زمین اپنے بھائی کو" جس کا لفظی ترجمہ کرنا چاہیئے، حافظ ابن حجر نے شرح کرتے ہوئے لکھا ہے،

ای یجعلھا منیحۃً ای عطیۃ، — یعنی بطور عطیہ کے اپنے بھائی کو دے دے

صحیح مسلم کی دوسری روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اسی سلسلہ میں یہ الفاظ جو منسوب کئے گئے ہیں کہ

من کانت لہ ارض	جس کے پاس زمین ہو چاہئے کہ اُس کی
فلیزرعھا فان عجز عنھا	خود کاشت کرے، اور خود کاشت کرنے
فلیمنحھا اخاہ المسلم ولا	سے عاجز ہو تو اپنے کسی بھائی مسلمان کو
یواجرھا (مسلم)	دیدے جس سے معاوضہ نہ لے،

حاصل سب کا وہی ہے کہ جو نہ خود اپنی زمین میں کاشت کر سکتا ہو، اور نہ کاشت کرانے کی مصارف برداشت کرنے کی اس میں صلاحیت ہو تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مشورہ گویا یہ تھا کہ جیسے پسماندہ سرمایہ روپے کی شکل میں کسی کے پاس اگر رہ جائے تو حاجت مندون کو بغیر سود کے قرض دے کر آخرت ہی ثواب حاصل کرنے کا حکم اسلام میں دیا گیا ہے، اسی طرح چاہیے کہ زائد از ضرورت زمین کو بطور منیحہ کے ضرورتمندون کو جوتنے بونے کے لئے دیدے، اور اُس کے معاوضہ مین خواہ بشکل نقد یا پیداوار کچھ نہ لے، جیسے قرض روپے کا کچھ نہ لیتا،

سچی بات تو یہی ہے کہ حدیث کا بھی حصہ "الغاے زمینداری" کے لئے کافی تھا،

۴ - آخری بات یہ فرمائی گئی کہ مذکورۂ بالا مشورون میں سے کسی مشورہ کو جو قبول نہین کرتا یعنی نہ خود کاشت کرتا ہے نہ کاشت کراتا ہے، اور نہ کسی حاجت مند کو بغیر معاوضہ دینے پر اس کا دل راضی ہو، تو حکم دیا گیا ہے کہ

فلیمسک ارضہ"	بس اپنی زمین کو روک لے،

حیرت ہوتی ہے کہ پیغمبر کے اس آخری مشورے اور حکم کے متعلق دلون میں خدا جانے یہ سوال کس طرح ہوا، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے نقل کیا ہے کہ

فی امساکھا بغیر زراعتہ	بغیر کاشت کے زمین کو روک لینے میں تو
تضییعًا لمنفعتھا فیکون فیہ	زمین کے نفع سے محرومی کا اندیشہ ہے،
اضاعتہ المال، (فتح الباری جلد ۵ ص ۱۰)	مال کو ضائع کرنے کی یہ صورت ہوگی،

شاید ان لوگوں کو زمین کی آبادکاری کے متعلق اسلامی حکومت کے ان تعمیری اختیارات کا علم نہ تھا، جن کی بنیاد پر غیر آباد زمین کے مالک اور زمیندار کو حکومت کی طرف سے یہ نوٹس دی جاتی ہے کہ

ان عجزت عن عمارتھا عمرناھا	اگر اس زمین کے آباد کرنے کی صلاحیت تجھ
وزرعناھا،	میں نہیں ہے، تو ہم اس زمین کو آباد کریں گے
	اور اس میں کاشت کریں گے،

حکومت کے نوٹس کے ان الفاظ کو نقل کرکے علامہ ابوبکر جصاص نے لکھا ہے،

کذلک یفعل الامام عندنا	اپنی زمینوں کی آبادی سے جو معذور ہوں،
باراضی العاجزین عمارتھا	اُن کی زمینوں کے متعلق امام (حکومت) کو یہی
(احکام القرآن ج ۳ صفحہ ۵۳۲)	کرنا چاہئے،

قرآنی نصوص جن میں زمین کی آبادکاری کا مطالبہ کیا گیا ہے بعضوں کا ذکر اس کتاب میں کرچکا ہوں نیز عہد نبوت اور عہد خلافت راشدہ کے بیسیوں وثائق اور نظائر پر حکومت ان "تعمیری اختیارات" کی بنیاد قائم ہے، جس کی تفصیل کتابوں میں موجود ہے،

اسی کتاب اسلامی معاشیات میں آپ ایک اسلامی صوفی کی تحریر کا مطالعہ کیجئے، جس میں لکھا گیا ہے کہ جس زمین سے مثلاً دس من پیدا وار نکالنے کی صلاحیت ہو لیکن غفلت اور کاہلی کی وجہ سے بجائے دس من کے نو من پیدا ہو، تو جس کی سہل انگاری سے پیداوار زمین کی ہوئی وہ قیامت کے دن ذمہ دار ٹھہرا جائے گا کہ مخلوق خدا اس کے فعل کی وجہ سے اس روزی سے محروم ہوگئی، جس سے مستفید ہونے کا

امکان موجود تھا،

سچ پوچھئے تو اس قسم کے گشتی فرامین جو حکومت کی طرف سے جاری ہوا کرتے تھے، مثلاً حضرت عمر بن رضی عبدالعزیز کے فرمان کے الفاظ اسی سلسلہ مین کتابون مین نقل کئے گئے ہین، کہ اپنے گورنرون کو لکھا کرتے،

لاتدعوا الارض خرابا (حلیہ ۵ صفحہ ۲۱۶ محلی ابن حزم) زمین کو غیر آباد ہرگز نہ چھوڑنا،

یا ان ہی کے فرامین مین ہوتا،

لاتبقین قبلك ارضا، کوئی زمین تمھارے علاقہ مین آباد ہوئے بغیر نہ رہ جائے،

(کتاب الخراج صفحہ ۶۳)

حاصل سب کا یہی تھا کہ خدا کی زمین اور اُس کی پیداوارون مین اضافہ کی کوئی ممکن صورت چھوٹی نہ جائے، عمر بن عبدالعزیز رضی اسی لئے اپنے والیون کو باربار تاکید کے ساتھ لکھا کرتے تھے، کہ نصف محاصل پر کسان زمینون کو بندوبست لینے پر اگر تیار نہ ہون تو

فاعطوها بالثلث فان لم یزرع فاعطوها حتی یبلغ العشر، تو تہائی پر بندوبست کردو، اگر پھر بھی آباد نہ ہو تو دسوین حصہ کی شرط پر دے دو،

اور آخر مین تو یہ بھی اجازت دے دیجاتی،

فان لم یزرعها احد فامنحها، پھر بھی کوئی کسی زمین کو آباد نہ کرے تو لوگون کو یون ہی مفت آباد کرنے کے لئے دے دو،

تا اینکہ جس زمین کو مفت لینے پر بھی کوئی آمادہ نہ ہو تو عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حکم تھا کہ

فان لم یزرع فانفق علیها بیت مال المسلمین،	پھر بھی زمین آباد نہ ہو، تو حکومت کے خزانہ سے خرچ کرکے غیر آباد زمینوں کو آباد کرو،

آپ دیکھ رہے ہیں زمین کی آبادکاری کے ان بے پناہ ولولوں کی کوئی ممکن صورت ایسی باقی رہ گئی ہے، جو چھوڑ دی گئی ہو،

روم وایران کی زرعی زمینوں سے متسلطین متغلبین کو نکالنے کے بعد جن فیاضانہ شرائط کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اُن کو بندوبست کرتے چلے جاتے تھے، کتابوں میں اس کی تفصیل پڑھیئے، نجران کے سود خوار سرمایہ داروں کو بھی معاوضہ دے کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہاں کی زرعی زمینوں کو اُن سے لیکر کاشتکاروں کے ساتھ بندوبست کرنا چاہا تو لکھا ہے کہ

ان جاؤا بالبقر والحدید من عندھم فلھم الثلثان و بعمر الثلث وان جاء عمر بالبذر من عندہ فلہ الشطر، (فتح الباری جلد ۵ ص)	اگر بیل اور لوہا کسانوں کی طرف سے مہیا کیا جائے، تو اُن کو دو تہائی پیداوار کا ملیگا، اور عمر (یعنی حکومت) کو تہائی، اور تخم کا بندوبست اگر عمر (کی حکومت کرے) تو کسانوں کو نصف حصہ ملے گا،

الغرض یہی چاہا جاتا تھا کہ خدا کی زمین سے خدا کی مخلوق جس حد تک مستفید ہوسکے اس میں شک کا کوئی دقیقہ نہ چھوڑا جائے،

اور میرا تو خیال ہے کہ یہ جو کچھ ہو رہا تھا، زمین کی آبادکاری کی ان ساری دلچسپیوں میں نسل انسانی کے سب سے بڑے بہی خواہ اور اُس کے آخری پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی عملی و قولی قوت پوشیدہ تھی، قولی حدیث کا ذکر کر چکا ہوں کہ پرند چرند حتیٰ کہ چور چکار سب ہی کا کھایا ہوا آبادکاروں کی طرف سے صدقہ (یعنی نیکی) ہے،

گویا پیدا کرنے مین صرف انسانون ہی کا خیال نہ کرنا چاہیے بلکہ چرندپرند اور سارے جانداروں کو سمجھنا چاہیے کہ اس سے مستفید ہون گے،

انہی حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ جن کی ہتھیلیون میں کدال اور پھاوڑے کے گھٹے پڑے ہوئے تھے، امام محمد بن حسن الشیبانی کی کتاب الکسب کے حوالہ سے شمس الائمہ سرخسی نے نقل کیا ہے کہ

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے گھٹے پڑے ہوئے ہاتھون کو چومتے جاتے تھے، اور فرماتے تھے"

کفان یحبھما اللہ تعالیٰ (جلد ۳ ص ۲۴۵)   خدا کی دونون محبوب ہتھیلیان ہین،

اس سے زیادہ زمین اور اوس کی آبادی کی اہمیت کے اعتراف و اعلان کی عملی مثال شاید انسانی تاریخ مین مشکل ہی سے مل سکتی ہے،

انصاف سے اگر دیکھا جائے تو کائنات کی ابتدار و انتہار یعنی مبدء و معاد کے متعلق قومون مین مبہم مبہم الجھے ہوئے احساسات و معلومات جو پائے جاتے تھے، ان ہی کو انتہائی سادہ متین اور واضح شکلون مین پیش کرکے دنیا کو آخری پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے ذہنی کوفت، اور روحانی بےچینیون سے نجات کی جو راہین کھولی ہین، آبادی زندگی کے ارتقار و تنزل کے نشیب و فراز سے آگاہی آپ کے ذریعہ جو کچھ حاصل ہوئی اور اسی کے ساتھ مُستقرالیٰ حین (چند روزہ قیامگاہ) والی دنیا کی عبوری زندگی کی پیچ در پیچ گتھیون کو آپ نے سلجھایا، شخصی، خاندانی، اور عالمی، قومی، و بین الاقوامی، عام انسانی تعلقات کے ہر ہر شعبہ مین آدم کی اولاد کو آپ کے طفیل مین وہ سب کچھ ملا جس کی وہ محتاج تھی، ان ساری باتون سے قطع نظر کرکے اراضی اور زمینون کی آبادکاری کے مسئلہ مین جو کچھ بتا کر آپ تشریف لے گئے، اور چند ہی فقرون مین مسئلہ کے تمام منفی و ایجابی پہلوون کے متعلق آخری فیصلہ آپ نے جو کر دیا ہے، میرا خیال تو یہی ہے کہ اپنے نبی کے پہچاننے کے لئے صرف یہی ہر اس شخص کے واسطے کافی و وافی ہو سکتا ہے، جو خواہ مخواہ پہچاننے سے گریز ہی کا ارادہ کئے ہوئے نہ ہو، سوچیے اور خوب سوچیے، جو کچھ کہدیا گیا تھا اکیا اس کے بعد کچھ اور سوچنے کی گنجایش

باقی رہ گئی ہے، کچھ نہ ہوتا تو ان ہی فیصلوں کی بنیاد پر اصلاح اراضی کا بجا بیغمبر جا ہے کہ دنیا آپ
کو تسلیم کرے، آخر میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اپنے استاد مرحوم سیدنا الامام الکشمیری کے ایک خاص علمی
نکتہ کا ذکر بیان کر دیا جائے مطلب یہ ہے کہ قضاءً و دیانۃً کی عام اصطلاحین فقہا اور ہمارے مولویوں کے ہان
مستعمل ہین مختلف معاملات کے متعلق کہدیا جاتا ہے کہ قضاءً صحیح نہین ہے لیکن دیانۃً صحیح ہے، یا بالعکس
دیانۃً صحیح نہین ہے، قضاءً درست ہے، شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے، کہ مقصد اس کا یہ ہوتا
ہے کہ بہت سے معاملات ایسے ہوتے ہین جن کی قانون یعنی اسلامی قانون مین گنجایش نہین ہوتی، اور قانوناً
اُن کو درست نہین کہا جا سکتا، لیکن یہ کوئی ضروری نہین کہ ان معاملات کے کرنے والون کو ہر حال مین مذہب
اور دین کا گنہ گار، مجرم ٹھہرایا جائے،

شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ بخاری کی املا کی شرح فیض الباری مین جو نقل کئے گئے ہین
اُن سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے فرمایا کرتے تھے

فدل علیٰ انہ لا یلزم من کون	پس معلوم ہوا کہ کسی شے کا (قانون) کے
الشئی باطلاً او فاسداً کونہ	رو سے غیر صحیح یا درست نہ ہونا ضروری نہین
معصیۃ، (ج ۳ صفحہ ۲۹)	کہ وہ گناہ بھی ہو،

پھر بعض فقہی کتابون سے مسئلہ کو سمجھاتے ہوئے فرماتے ہین کہ

من ھٰھنا تبیّن ان من زعم بین	اسی سے یہ ظاہر ہو گیا کہ جو یہ خیال کرتے
کون الشئی باطلا و معصیۃ تلازما	ہین کہ کسی معاملہ کا صحیح نہ ہونا، اور اس کا
فقد حاد عن الصواب،	گناہ ہونا دونون مین لزوم ہے، وہ راہ
(ص ،،)	ثواب سے ہٹے ہوئے ہین،

اپنے اسی نقطۂ نظر کی بنیاد پر "مزارعت" یعنی زمینداری کے مسئلہ پر تقریر کرتے ہوئے امام ابو حنیفہ

رحمۃ اللہ علیہ کے اس فتوی کا تذکرہ کرکے یعنی مزارعت کا معاملہ امام کے نزدیک درست نہیں ہے، باایں ہمہ مسلمان اس معاملہ کو کرتے چلے آئے ہیں، اور آج تک کر رہے ہیں، شاہ صاحب نے اس موقع پر بھی اپنے اسی نقطہ کو پیش کیا ہے کہ

قد نبھناک، فیما مران الشئ	میں آگاہ کرچکا ہوں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ
قد یکون باطلاً ولا یکون معصیۃ	کہ قانوناً ایک معاملہ درست نہیں ہے لیکن
(ج۲ص ۲۹۵)	باایں ہمہ وہ معصیت یعنی دینی گناہ بھی نہیں ہے

ممکن ہے کہ عام لوگوں کے لئے شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی یہ اصولی بات کچھ عجیب سی ہو لیکن دین کی ایک حیثیت دین کی ہے، اور دین ہی کا ایک حصہ قانون بھی ہے، ارباب بصیرت ہی اس کو صحیح طور پر سمجھ سکتے ہیں کہ دین کا جو قانونی حصہ ہے، اس کے کون سے دفعات ایسے ہیں جن کا ارتکاب قانونی جرم ممکن ہے، اور دینی معصیت بھی ہے، اور ایسے دفعات کون ہیں جن میں یہ رنگ نہیں پایا جاتا، خود عہد صحابہ میں بھی اس قسم کے خیالات کا جو سراغ ملتا ہے، مثلاً مشہور صحابی حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف یہ قول صحاح ہی کی کتابوں میں منسوب کیا گیا ہے کہ زمین کو کرایہ پر بندوبست کرنے کی ممانعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمادی ہے، اس کا جب چرچا ہوا، تو زید رضی بن ثابت نے فرمایا کہ واقعہ یہ ہے کہ

انما اتاہ رجلان من الانصار	انصار کے دو آدمیوں میں جھگڑا ہوا، دونوں
اقتتلا فقال النبی صلی اللہ علیہ	رسول اللہ کے پاس آئے، آنحضرت صلی اللہ
وسلم ان کان ھذا شانکم فلا	علیہ وسلم نے تب فرمایا، تمہارا یہی حال ہے تو
تکروا المزارع، (ابوداؤد ونسائی)	کھیتوں کو کرایہ پر نہ دیا کرو،

جس کا مطلب یہی ہوا کہ بجائے کلی قانون کے حضرت زید رضی بن ثابت کا خیال تھا کہ ایک شخصی

مشورہ جھگڑے کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا، مقصد مبارک یہ نہ تھا کہ سرے سے کرایہ پر زمینوں کے بند و بست کرنے کی آپ نے ممانعت فرما دی تھی، اس مین شک نہین کہ حضرت زید رضؓ کی تاویل ان واقعات کو پیش نظر رکھتے ہوئے جن کا ذکر اس سلسلہ مین کیا گیا ہے مشکل ہی سے قابل قبول ہوسکتی ہے، نبی حارثہ کے زمینداروں کو جن مختلف طریقون سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا حکم بھیجا تھا، اس کے بعد کیسے مانا جائے کہ شخصی جھگڑے کے موقع پر ایک وقتی مشورہ دیا گیا تھا لیکن کچھ بھی ہو، اتنا تو اس سے سمجھ مین آیا کہ ہر حکم کو دینی قانون مین شریک کرکے مذہبی گناہگار خلاف ورزی کرنے والون کو قرار دینا، خود صحابہ کرام ہی کا یہ نقطۂ نظر نہ تھا، اور حضرت زیدؓ سے زیادہ اس باب مین بخاری وغیرہ کی وہ روایت ہے جس مین بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منشار کو ظاہر کرتے ہوئے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان الفاظ مین اس کی تعبیر کرتے تھے کہ

لان یمنح احد کم اخاہ ارضہ	اپنے بھائی کو (بلامعاوضہ) اپنی زمین
خیر لہ من ان یاخذ علیہا خرجا	(کاشت کرنے کے لئے) کوئی دے، یہ اس سے
معلومًا،	بہتر ہے کہ زمین کا معاوضہ لے،

آپ دیکھ رہے ہین ابن عباسؓ کی تعبیر سے مسئلہ کا رنگ کیا ہوگیا، گویا ایک بھی خوبی مشورہ تھا، جو لوگون کو دیا گیا تھا،

بہر حال جب عہد صحابہ ہی مین اس قسم کے خیالات مسئلہ زمینداری کے متعلق پیدا ہو چکے تھے، تو آیندہ ان مسلمانون سے اس کی شکایت شاید بے جا شکایت ہوگی، جو آج تو خیر جس حال مین بھی ہون آج سے صدیون پہلے اپنے عہد کے مسلمانون کو دیکھ کر شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا تھا،

چون دولتِ عرب منقضی شد مردم	جب عرب کی دولت کا زوال ہوگیا، اور
در بلادِ مختلفہ افتادند و ہر یکے انچہ از مذاہب	مسلمان دنیا کے مختلف حصون مین پھیل گئے

یادگرفتہ بود ہمانرا اصل ساخت وآنچہ
مذہب مستنبطا سابقا بود احال سنتہ
مستقرہ شد، علم ایشان تخریج بر تخریج
وتفریع بر تفریع ود ولتِ ایشان مانند
دولتِ مجوس الا آنکہ نماز می گذارند وتکلم
بکلمۂ شہادت می شدند،

تو جن لوگون کے پاس مذہب کے متعلق جو
معلومات تھے، ان ہی کو بنیاد بنا کر اور
ان سے جو نتائج پیدا ہو سکتے تھے، اُسی کو
ایک مقررہ قاعدہ لوگون نے بنالیا، ان
لوگون کا علم صرف اس حد تک محدود ہو کر
رہ گیا کہ ان ہی معلومات سے نتیجے اور نتیجون
سے نتیجے پیدا کرتے چلے جاتے تھے، ان ہی کو
نظیر بنا کر فیصلے کرتے رہے، اور مسلمانون
کی حکومت　ایرانیون کی حکومت کے
مانند بن کر رہ گئی، صرف نماز تو مسلمان پڑھتے
رہے، اور کلمۂ شہادت کو دہراتے رہے،

روحانی کرب، اور قلبی درد کے ساتھ آخر ہی الفاظ اسی موقعہ پر شاہ صاحب کے قلم سے جو ٹپک پڑے ہین،
آپ بھی پڑھیئے، فرماتے ہین،

ما مردم دروامان ہمین تغیر پیدا شدیم ونمیدانیم　ان ہی انقلابی دنون مین ہم لوگ پیدا ہوئے
خدائے تعالیٰ بعدازین چہ خواستہ است،　کچھ نہین معلوم کہ حق تعالیٰ کی آیندہ مرضی کیا ہے،

(ازالۃ الخفاء ج ا ص ۱۵۰)

مہاجرین جلد دوم

اس مین اُن صحابہ کرام کے حالات جمع کئے گئے ہین، جو فتح مکّہ سے پہلے اسلام لائے اور ہجرت کی،

(جدید اڈیشن)　　"منیجر"

رومی قانون اور اسلامی قانون

کے

تعلقات پر چند ملاحظات

از

ڈاکٹر محمد حمید اللہ ایم اے پی ایچ ڈی، پیرس

حق بات کو ماننا چاہیے، چاہے وہ تلخ ہو، مسلمان فقہاء نے اسلامی قانون کی جو تدوین کی، آیا اس میں انھوں نے فلسفہ، طب وغیرہ کی طرح، بیرونی مدد لی یا نہیں؟ اگر لی ہے، تو چشم ما روشن اور اگر نہ لی، تو چشم ما روشن، اس میں نہ تو شرمانے کی ضرورت ہے اور نہ مغرور ہونے کی، بلکہ تلاش و تحقیق کی ضرورت ہے، اسی جذبہ کے تحت اس موضوع کا میں مطالعہ کرتا رہا ہوں، وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ۔

بعض بے رنگ اہل قلم کو ضد ہے کہ رنگدار قوموں میں اپج نہیں ہو سکتی، اور ان کی ہر عمدہ چیز یونانیان یا رومیوں کی نقل اور بگڑی ہوئی نقل ہوتی ہے، نقل کی حد تک اہل قلم کی کمی نہیں، اور ان کی تصنیفات یقیناً وہاں پر "لقمان در دان بہ سرتلہ گرہ نشستہ بود" کا قصہ صادق آتا ہے، اور بکرائے جانے والوں میں بعض بھولے بھی ہوتے ہیں، میں نے ایسی بہت سی چیزیں پڑھیں، لیکن ان میں بے بنیاد مفروضات اور بے دلیل دعووں کے سوا کم کوئی چیز ملی،

میں نے اپنے ناچیز خیالات ایک سے زائد موقعوں پر ظاہر کئے، اولاً جامعہ مدراس کی دعوت پر

ایک مقالہ "فقہ اسلامی کی تدوین و ارتقاء میں بیرونی موثرات" پڑھا تھا، ایک اور مقالہ انجمن علمی اساتذہ جامعہ عثمانیہ کو سنایا گیا تھا، رسالہ اسلامک کلچر حیدرآباد ۱۹۳۹ء (ص ۱۲۵ تا ۱۲۶) مین بھی بعض چیزین شائع کین، "امام ابوحنیفہ کی تدوین قانون اسلامی" (مجموعۂ مقالات حیدرآباد اکاڈمی ۱۳۶۱ھ) کا باب بھی اسی پر مشتمل ہے، سب سے مفصل بحث مین نے کل ہند موتمر مستشرقین ہند کے اجلاس حیدرآباد ۱۹۴۱ء مین کی، مجھے علم نہین، یہ مقالہ اس کی روداد مین چھپا یا نہین، لیکن اُسے حیدرآباد اکاڈمی کے مجموعۂ مقالات (۱۹۴۳ء) مین انگریزی مین دیکھا جا سکتا ہے، (انفلوئنس آف رومن لاان مسلم لا)

ہندی موتمر مستشرقین (۱۹۴۱ء) کے ایک سال بعد اطالوی زبان مین ایک کتاب شائع ہوئی ہے اسکا نام "تحریرات کارلو نال لینو انجانی، جلد چہارم، مشرقی قوانین" ہے مجھے اسکا علم ابھی چند ماہ ہوئے ۱۹۵۲ء مین ہوا، یہ مقالہ ۱۹۳۳ء مین لکھا گیا تھا لیکن چھپ نہ سکا، اور ۱۹۴۲ء مین پہلی مرتبہ شائع ہوا، مارگیولوث، شاخت وغیرہ کے مضامین کے مقابلہ مین یہ ایک دیانت دارانہ علمی تحقیق ہے، اور اس قابل ہے کہ ہمارے اہل علم اس سے واقف ہون

"ایک اور مضمون جامعۃ الجزائر کے پروفیسر بوسکے نے ۱۹۴۰ء مین فرانسیسی مین لکھا تھا جو ریویو الجزائرین (جولائی تا ستمبر ۱۹۴۰ء مطبوعۂ الجزائر) میں چھپا تھا، یہ ایک طرح سے نال لینو کے مضمون کا تکملہ ہے، اور رطب و یابس پر مشتمل ہونے کے باوجود کافی معلومات کا حامل ہے،

اولاً نال لینو کا مضمون اطالوی سے ترجمہ کرکے پیش کیا جاتا ہے، اگر ناظرین کو پسند آیا اور طلب جاری رہی تو فرانسیسی مضمون (مولفہ بوسکے) کا ترجمہ بھی گذرانا جائے گا"

(ب و - ا)

مین یہان صرف ایسے خیالات پیش کرون گا جو اصلاً تاریخی نوعیت کے ہین، اور یہ اس لئے بیان کر رہا ہون کہ ممتاز ماہران قانون کے اس کثیر مجمع مین مجھے کچھ کہنے کی گنجائش ہو سکے،

اگر مین غلطی نہین کر رہا ہون تو وہ پہلا شخص جس نے یہ دعوی کیا کہ اسلامی قانون مادی حد تک رومی قانون سے ماخوذ ہے، ۱۸۶۵ء مین دومے نی کوگات تیسکی (Domenico Gatteschi) تھا، (دیکھو اس کی اطالوی تالیف (manuale di diritto pubblico privato ottomano) "یعنی عثمانی قانون عومی و خصوصی کی متداول کتاب" مطبوعہ اسکندریہ ۱۸۶۵ء، یہ شخص اسکندریہ کی عدالتِ مرافعۂ مخلوطا مین وکالت کرتا تھا اور انجمن "المعهد المصری" کا رکن تھا، اسے نہ عربی آتی تھی، اور نہ ترکی لیکن اسے سلطنتِ عثمانیہ (ترکی) اور مصر سے تعلق رکھنے والے مسائلِ قانون وضابطہ سے بڑی دلچسپی تھی، اور اس موضوع پر قابلِ قدر کتابین (مغربی زبانون[1] مین) ناپید نہ تھین،

وہ اپنے قیاس کا آغاز بعض مفروضات سے کرتا ہے، جو اس حیثیت سے بہت کچھ قابلِ بحث ہوتے ہین، کہ تاریخی وجوہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، یا نہین، اور یہ کہ دونون قوانین (جسٹی نین کے قانون روما اور اسلامی قانون) مین متعدد مشابہتین پائی جاتی ہین، یا نہین، اس کا گمان تھا کہ رومی احکام و قواعد کو حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف منسوب جعلی حدیثون کی شکل مین مسلمانون نے اپنے ہان بآسانی داخل کر لیا ہوگا،

اس وقت سے اس نظریہ کی طرح طرح سے تائید کی جاتی رہی ہے، کبھی تو پورے اذعان کے ساتھ، اور کبھی محض قیاس کی بناپر، یہ موئیدین یا تو غیر مستشرق قانون دان ہین جن مین سے بعض براہ راست یہ دعوی کر بیٹھے کہ مسلمانون کا قانون اساسا رومی قانون ہے جس مین بمشکل کوئی ترمیم کی گئی ہے، جیسا کہ ہنری میوز نے ۱۸۸۰ء مین کہا تھا، یا وہ طلبہ مسائل اسلامی ہین، جو قانون مین بہت کم دخل رکھتے ہین،

لیکن حقیقت مین کسی نے بھی اس موضوع کی ساری پیچیدگیون پر غور نہین کیا، جو "اسلامیاتی"

---

[1] یہ تین لفظ مین نے اپنی طرف سے بڑھائے ہین، غالبا یہی مراد ہے، (مترجم)

خوذیت کے طرفدار ہیں، وہ یا تو عام ادعا پر اکتفا کرتے ہیں جو تخمینی انداز ون کا ثمرہ ہوتا ہے، نہ کسی گہرے مطالعے کا یا بہت ہی مخصوص نکات تلاش کرتے ہیں، یا معین اسلامی قواعد اور معین رومی قواعد کی مماثلتوں کو جمع کرتے ہیں، جو بعض وقت زیر بحث مسئلہ پر اثر انداز تو ہوتی ہیں لیکن اس سے اس کا اثبات نہیں ہوتا اور یہ مماثلتیں بے شبہہ زیر بحث مسئلے پر قیمتی مواد مہیا کرتی ہیں لیکن اس کو حل کرنے سے بہت دور ہیں،

ان کے مقابلہ میں چند جدید مسلمان ایرانی بہائی مؤلف ابوالفضل الجار فقدانی کی ایک تالیف کی بنا پر جو ۱۹۱۱ء میں شائع ہوئی، اور جس کا عربی متن عبدالجلیل سعد کی "مقدمۃ القوانین" میں ہے۔ یہ ادعا کرتے ہیں کہ جس چیز کو اہل یورپ رومی قانون کہتے ہیں، وہ اصل میں اسلامی قانون سے ماخوذ ہے۔

اس لیے میں چاہتا ہوں کہ قانون روما کے (جس سے اس کا وسیع ترین مفہوم مراد ہے) قانون اسلام پر عمیق اثر پڑنے کے متعلق مجھے جو شکوک شبہات ہیں، ان کے سب وجوہ یکجا بیان کردوں، اور چند ایسے نکات بتاؤں جن کو ان دونوں قانونوں کے باہمی تعلقات پر رائے ظاہر کرنے والوں نے یا تو محض بے وجہ فرض کر لیا یا نہایت ناکافی بنیاد پر انھیں قابل لحاظ قرار دے لیا۔

ا۔ ایک اور خلط مبحث اس مسئلہ میں اس بنا پر پیدا ہوتا ہے کہ ہم یہ بتانا بھول جاتے ہیں کہ قانون اسلامی کا کیا مفہوم ذہن میں ہے۔ "قانون اسلامی" کی یہ اصطلاح اہل یورپ کے ہاں مختلف معنی اختیار کر لیتی ہے، اکثریت کے ہاں یورپی زبانوں اور نظاموں میں اس کے ہم معنی اصطلاح کی غیر موجودگی کی وجہ سے جس چیز کو مسلمان "فقہ" سے موسوم کرتے ہیں، اس کا مفہوم یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ مذہبی قانون (شریعت) کا وہ حصہ ہے، جو مومن کے خدا کے ساتھ، اپنے آپ کے ساتھ اور دوسروں کے ساتھ پائے جانے والے تعلقات ظاہری کے احکام بیان کرتا ہے۔ "قانون" کا جو مفہوم اہل مغرب کے ہاں ہے، اس کو دیکھتے ہوئے یہ تعریف ایک جہت سے ضرورت سے زیادہ وسیع ہے، اور ایک جہت سے ضرورت سے زیادہ تنگ ہے، چنانچہ عبادات (جن میں بعض ایسے احکام بھی مندرج ہیں جو ہمیں قانون عمومی سے متعلق معلوم ہوتے ہیں، مثلاً نظام خراج

کے بعض اجزا، اور قواعد معدنیات وغیرہ) قانونِ خاندان و اشخاص و وراثت، قانونِ جائداد بشمول اوقاف قانون معدلت (آدابِ قاضی) وعقوبات، قانونِ جنگ (سیر) اور بعض ایسے مسائل جو اہلِ مغرب کو مذہبی رسم و رواج سے زیادہ متعلق نظر آتے ہیں، مثلاً یمین و نذر، عمومی مسائل قربانی کا ذبیحہ جائز و ناجائز اکل و شرب، صید البر و البحر، لباس جن کا ذکر فقہ میں ہوتا ہے، اس کے برخلاف مقدس مصادر (قرآن و حدیث) کے مہیا کردہ عناصر میں صراحت نہ ہونے کے باعث قانون عمومی کا اہم حصے اور خود قانونِ خصوصی (پرائیوٹ لا) کے متعدد اجزا فقہ سے خارج سمجھے گئے ہیں، مثلاً نظریۂ سلطنت وسلطان، قانون انتظامی کے بہت سے اجزا جن کو سیاستِ شرعیہ کہا جاتا ہے، یعنی معاملۂ عمومی میں صوابدید کا اس طرح استعمال کردہ شریعت کے خلاف نہ ہو،

بعض اہلِ یورپ قانون اسلامی کے ایک ایسے معنے بتاتے ہیں، جو فقہ سے کافی مختلف ہیں یعنی وہ فقہ سے اپنے من مانے ایسے اجزا الگ کر لیتے ہیں جو مغربی تصورات کے مطابق واقعی قانون ہیں، اور ان میں کچھ تو ایسے امور کا خاص کر قانون عمومی کے مسائل کا اضافہ کر لیتے ہیں جو مسلمانوں کی نظر میں سیاست شرعیہ سے تعلق رکھتے ہیں اور کچھ ایسے مسائل کا جو فقہ میں بڑھائے گئے ہیں اور متاخر زمانہ میں گوارا کر لیے گئے ہیں، مثلاً طویل المدت اجاراتِ اراضی کے معاہدے جن کو بہت متاخر زمانے میں بحرِ متوسط کے اسلامی ممالک میں اوقاف اور جاگیروں کی کثرت و ترقی کے باعث جائز تسلیم کر لیا گیا ہے،

اسی طرح بعض وقت خاص کر نوآبادیاتی احوال میں قانون اسلامی کی تعریف یہ کیجاتی ہے کہ وہ اس قانون کا نام ہے جو کسی خاص علاقے کے مسلمانوں میں مستعمل ہو یعنی وہ اجزاے فقہ جن پر عمل متروک نہ ہو گیا ہو، بشمول اس خالص رواجی قانون کے جس کو اسلام سے کوئی تعلق نہیں،

ہر شخص محسوس کر سکتا ہے کہ اگر مذکورۂ بالا تین تعریفوں میں سے کسی ایک کو بھی ترجیح دیجائے تو قانون روما کے ساتھ تعلقات کا مسئلہ کس قدر مختلف طور پر پیدا ہوتا ہے،

اس کے علاوہ مذکورۂ صدر تعلقات کے متعلق جو لوگ اپنی رائے کا اظہار کرتے ہین، ان مین سے
اکثر کے متعلق یہ واضح نہین ہوتا کہ آیا وہ صرف کلیات موضوعہ کی حد تک یعنی بطور علم قانون کے قانون اسلام
کو قانونِ روما کا تابع قرار دیتے ہین، (جیسا کہ حقیقت مین بعض کا خیال ہے) یا صرف کتابون
مین مواد کی ترتیب و تبویب کی حد تک ،

(۲) مزید بحث سے پہلے یہ متعین کرنا ضروری ہے کہ عربی قانون یا عربی قانونون کی حالت
اسلام سے پہلے کیا تھی، اس بارے مین بنیادی تحقیقات اب تک عمل مین نہین لائی گئی ہے، اور ایسی
تحقیقات کی ضرورت کو وہ لوگ بالکل نظر انداز کرتے رہے ہین، جو یہ رائے رکھتے ہین کہ اگر خاندان
(ازواج اور اس کے متعلقات) وراثت، تعزیرات اور طریقۂ عدل گستری کے قانون کو چھوڑ دیا جائے
تو عربون کا قانون ایک ایسی خلا سے مشابہ تھا جسے رفتہ رفتہ آنحضرت (صلعم) کے بعد کے زمانون مین
غیر عربی اقوام نے جو اسلامی حکومت کے ماتحت اور مسلمان بنالی گئی تھین، اجنبی قوانین سے پر کر دیا،
لیکن قبل از اسلام ترقی یافتہ عربی قوانین کا پایا جانا ہر شک و شبہہ سے پاک ہے، ہم صرف جنوب مغربی
عرب ہی سے بحث نہین کرتے، جو نہایت پرانے شہر روما کی بنیاد رکھے جانے سے بھی پہلے قدیم تمدن
کا مرکز تھا، اور جس مین مملکتی عضویتین (یا ادارے) شاہی قسم کے دستور کے ساتھ مستحکم طور پر موجود تھے، اور جہان
اس کا رواج عام تھا کہ معاہدون کو پتھر یا تانبے پر کندہ کرکے شائع کرتے تھے، اور جہان ایک باقاعدہ
تحریری قانون بھی پایا جاتا تھا، چنانچہ ۱۹۲۷ء مین ایک سبائی کتبہ شائع کیا گیا ہے، جس مین سبا اور
ذوریدان کے بادشاہ شمر یہرعش (تقریباً ۳۰۰ء) نے جانورون اور غلامون کی جنایات کے سلسلہ
مین قانون تعذیب (قید و جلاوطنی ؟) کے حدود و احکام مقرر کیے ہین، اس جنوب مغرب ہی سے نہین
بلکہ ہم ۵۰۰ء کے لگ بھگ کے زمانے کی حجازی حضری و شہر نشین آبادیون سے بھی بحث کرتے ہین،
جن کی مدد کو اسلام نکل کھڑا ہوا تھا، یہ ممکن نہین کہ اس سے صدیون پہلے ان لوگون مین قانون بنانے وا

قابل ذکر ترقی نہ کر لی ہو، اس بات کی طرف اشارہ کافی ہے کہ قریش مکہ بین الممالک نوعیت کا عظیم الشان کاروانی و تجارتی کاروبار کرتے تھے۔ اور خانہ کعبہ کے حج کے سلسلہ مین سیرہ (غلہ رسانی) وخفارہ (بدرقہ) کی عظیم خدمات انجام دیجاتی تھین، بڑے زرعی اور آب رسانی کے کام انجام دیے گئے تھے، اور مدینہ، تبوک، تیما، الیمامہ وغیرہ کے نخلستانون مین مختلف قسم کے زراعتی معاہدے ہوا کرتے تھے، اس سے ظاہر ہے کہ کم سے کم اسلامی قانون جائداد کے ایک بڑے حصے کے جراثیم اس آبادی مین حضرت محمد (صلعم) سے کافی پہلے وجود مین آچکے تھے۔

بیشک یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ فلسطین و شام سے تماس کے باعث رومی اثرات عرب مین آگئے ہون لیکن اگر ایسا ہوا ہوگا تو یہ اثرات اسلامی قانون پر قبل اسلام کے عربی قانون کے توسط سے پڑے ہونگے، نہ کہ اسلامی زمانے مین جب کہ عربون نے اپنے جزیرہ نما کے باہر بڑی فتوحات حاصل کین اور یہ مفروضہ بھی محض گمان ہی گمان ہے، جس کی اب تک واقعات وحقایق سے کوئی تائید نہین ہوتی، اور اگر ایسی کوئی چیز ثابت بھی ہو جائے تو اس سے دوسری قسم کی دشواریان پیدا ہو جائین گی، مین یہان صرف ایک چیز کے ذکر پر اکتفا کرتا ہون، یہ پانچوین صدی عیسوی کے نصف اول کی مشہور شہادت تھیوڈورٹیو کا بیان ہے کہ رومی سلطنت کے اقصاے حدود مین ایسی آبادیان ہین جو روما کی ماتحت تو ہین، مگر ان پر رومی قانون نافذ نہین ہوتا، تھیوڈورٹیو اس کی وضاحت مین لکھتا ہے کہ

"علاوہ اور اقوام کے طاقتور اسماعیلی قبائل (To pompolaphyla – Toy Ismaeel) اس مین شامل ہین"

اب صرف یہ دریافت طلب رہتا ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ ان علاقون مین جہان حضرت محمد (صلعم) کی زندگی مین اسلام پیدا ہوا اور پھلا پھولا، زمانۂ قبل اسلام کے قانون جائداد کو بجز رومی بھی بحال کیا جا سکے؟ اس سوال کا جواب تقریباً نفی مین ہوگا، اگر ہم صرف اس مواد پر اکتفا کرین جو پرانی عربی شاعری اور

قبل اسلام اور پہلی صدی ہجری کی اولیات مہیا کرتی ہین، اور ان معلومات کو نظر انداز کر دین جو حدیث
این ہوئے ہین، جدید اسلامیاتیون" کو شاعری و قصص کے ان ماخذون پر تبراغرہ ہے، یہ اعتقادت دینیا
یات، اخلاق وغیرہ کے متعلق تو درست ہوگا لیکن مین محسوس کرتا ہون کہ خاص قانون کے معاملہ مین
بت حال مختلف ہی، مذکورہ صد شعبون کے برخلاف قانونی احکام پر مشتمل حدیثون کی تعداد ہزارون
ن نہین، بلکہ مختصر ہے، اور ان مین وہ صورتِ حال بھی نہین ہے جو اسنوک مورخر دینے Snou
Hurgronje نے دوسرے معاملات مین مشاہدہ کی ہے، کہ کسی معینہ مسئلہ مین اگر ایک حدیث
۔بات کا حکم دیتی ہے تو دوسری حدیث اس کے بالکل خلاف ہے اور ایک تیسری حدیث الفاظ
ایسے لطیف فرق سے جو بمشکل محسوس ہوتا ہے، دونون کے بین بین حکم دیتی اور دونون اضداد مین
ابق پیدا کر دیتی ہے، قانون مین مختلف مذاہبِ فقہ اختلافی مسائل مین بیشتر مختلف حدیثون کی
ادپر اختلاف نہین کرتے، بلکہ عموماً ایک ہی حدیث کی مختلف تعبیرون کی اساس پر اختلاف ہوتا ہے،
لاخیار مجلس کو شافعی، حنبلی، اور اثنا عشری جائز قرار دیتے ہین، اور مالکی اور حنفی ناجائز ہے؛ اور یہ اختلاف
ب ہی حدیث کی مختلف تعبیرون کے باعث ہے، یہ امر قابل ذکر ہے کہ ایسے اختلافات مین مسلمانون کی ابتدائی
ملون نے ان صورتون مین حدیثین وضع نہین کین بلکہ عدم تعین ورا راد ہ مین اختلاف ہو مثلاً وقف کے سلسلے
ن جس مین بے شمار اختلافات ہین یا رہن اور دوسرے اہمیت رکھنے والے مسائل کے سلسلے یا ایسے
معاملات مین مسلمان فقہا، اپنی رائے کی تائید مین جو حدیثین بیان کرتے ہین، ان کی تعداد بہت کم ہے،
اس قسم کے مشاہدات کی بنا پر مجھے امید ہے کہ حدیثون کو کام مین لا کر قبل اسلام کے عربی
قانون کو بحال کیا جا سکتا ہے۔

۳ - اس امر کی تائید کہ اسلام سے پہلے ایک ایسا عربی قانون موجود تھا جو قابل ذکر ترقی
کر چکا تھا، اس واقعہ سے بھی (جس کا بظاہر کسی نے ابتک لحاظ نہین کیا ہے) ہوتی ہے کہ اسلامی قانون

…ر ترقی نہ کرلی ہو، اس بات کی طرف اشارہ کافی ہے کہ قریش مکہ بین الممالک نوعیت کا عظیم الشان
…و تجارتی کاروبار کرتے تھے، اور خانۂ کعبہ کے حج کے سلسلہ مین میرہ (غلہ رسانی) وخفارۂ (بدرقہ)
…خدمات انجام دیجاتی تھین، بڑے زرعی اور آب رسانی کے کام انجام دیے گئے تھے، اور مدینہ،
…یما، الیمامہ وغیرہ کے نخلستانون مین مختلف قسم کے زراعتی معاہدے ہوا کرتے تھے، اس سے ظاہر
…م سے کم اسلامی قانون جائداد کے ایک بڑے حصے کے جراثیم اس آبادی مین حضرت محمد (صلعم) سے
…پہلے وجود مین آچکے تھے،

بیشک یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ فلسطین و شام سے تماس کے باعث رومی اثرات عرب مین آگئے
لیکن اگر ایسا ہوا ہوگا تو یہ اثرات اسلامی قانون پر قبل اسلام کے عربی قانون کے توسط سے پڑے
…نہ کہ اسلامی زمانے مین جب کہ عربون نے اپنے جزیرہ نما کے باہر بڑی فتوحات حاصل کین اور یہ مفروضہ
…گمان ہی گمان ہے، جس کی اب تک واقعات و حقایق سے کوئی تائید نہین ہوتی، اور اگر ایسی
…یز ثابت بھی ہو جائے تو اس سے دوسری قسم کی دشواریان پیدا ہو جائین گی، مین یہان صرف
…چیز کے ذکر پر اکتفا کرتا ہون، یہ پانچوین صدی عیسوی کے نصف اول کی مشہور شہادت تھیوڈور یٹو
…ن ہے کہ رومی سلطنت کے، قضاے حدود مین ایسی آبادیان ہین جو روما کی ماتحت تو ہین، مگر ان پر
قانون نافذ نہین ہوتا، تھیوڈوریٹو اس کی وضاحت مین لکھتا ہے کہ

"علاوہ اور اقوام کے یا قوتور اسماعیلی قبائل (To pompolaphyla -
(Toy Ismaeel - اس مین شامل ہین"

اب صرف یہ دریافت طلب رہتا ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ ان علاقون مین جہان حضرت محمد (صلعم) کی
…مین اسلام پیدا ہوا اور پھلا پھولا، زمانۂ ماقبل اسلام کے قانون جائداد کو جزواً ہی سہی بحال کیا جاسکے؟
…سوال کا جواب تقریباً نفی مین ہوگا، اگر ہم صرف اس مواد پر اکتفا کرین جو پرانی عربی شاعری اور

زمانۂ ماقبل اسلام اور پہلی صدی ہجری کی اولیات مہیا کرتی ہیں، اور ان معلومات کو نظر انداز کر دیں جو حدیث
میں بیان ہوئے ہیں، جدید "اسلامیاتیوں" کو شاعری و قصص کے ان ماخذوں پر بڑا غرہ ہے، یہ اعتماد دینیات،
سیاسیات، اخلاق وغیرہ کے متعلق تو درست ہوگا لیکن میں محسوس کرتا ہوں کہ خاص قانون کے معاملہ میں
صورت حال مختلف ہے، مذکورۂ صدر شعبوں کے برخلاف قانونی احکام پر مشتمل حدیثوں کی تعداد ہزاروں
پر مشتمل نہیں، بلکہ مختصر ہے، اور ان میں وہ صورت حال بھی نہیں ہے جو اسنوک ہور خرونیے Snouck Hurgronje
نے دوسرے معاملات میں مشاہدہ کی ہے، کہ کسی معینہ مسئلہ میں اگر ایک حدیث
ایک بات کا حکم دیتی ہے تو دوسری حدیث اس کے بالکل خلاف ہے، اور ایک تیسری حدیث الفاظ
کے ایسے لطیف فرق سے جو بمشکل محسوس ہوتا ہے، دونوں کے بین بین حکم دیتی اور دونوں اضدادوں میں
تطابق پیدا کر دیتی ہے، قانون میں مختلف مذاہب فقہ اختلافی مسائل میں بیشتر مختلف حدیثوں کی
بنیاد پر اختلاف نہیں کرتے، بلکہ عموماً ایک ہی حدیث کی مختلف تعبیروں کی اساس پر اختلاف ہوتا ہے،
مثلاً خیار مجلس کو شافعی، حنبلی، اور اثنا عشری جائز قرار دیتے ہیں، اور مالکی اور حنفی ناجائز، اور یہ اختلاف
ایک ہی حدیث کی مختلف تعبیروں کے باعث ہے، یہ امر قابل ذکر ہے کہ ایسے اختلافات میں مسلمانوں کی ابتدائی
نسلوں نے ان صورتوں میں حدیثیں وضع نہیں کیں جبکہ عدم تیقن و ارادہ میں اختلاف ہو مثلاً وقف کے سلسلے
میں جس میں بے شمار اختلافات ہیں یا رہن اور دوسرے اہمیت رکھنے والے مسائل کے سلسلے یا ایسے
معاملات میں مسلمان فقہا اپنی رائے کی تائید میں جو حدیثیں بیان کرتے ہیں، ان کی تعداد بہت کم ہے،
اس قسم کے مشاہدات کی بنا پر مجھے امید ہے کہ حدیثوں کو کام میں لاکر قبل اسلام کے عربی
قانون کو بحال کیا جا سکتا ہے۔

۲ - اس امر کی تائید کہ اسلام سے پہلے ایک ایسا عربی قانون موجود تھا جو قابل ذکر ترقی
کر چکا تھا، اس واقعہ سے بھی (جس کا بظاہر کسی نے اب تک لحاظ نہیں کیا ہے) ہوتی ہے کہ اسلامی قانون

کا ایک بڑا حصہ بشمول قانون جائداد پہلی صدی ہجری ہی مین مدون ہو چکا تھا، اگر اتنی جلد تشکیل کو مانین تو پھر میرے خیال مین اس دوسرے واقعے کی کوئی توجیہ نہین ہو سکے گی کہ مسئلۂ متعہ کو چھوڑ کر مسلمانون کے مختلف غیر راسخ العقیدہ[1] فرقون (شیعہ، خوارج) اور راسخ العقیدہ (سنی) فرقون کے مذاہب فقہ مین اس سے زیادہ فرق نہین ہے، جتنا خود سنیون کے چارون مذاہب مین پایا جاتا ہے، اگر مین غلطی نہین کرتا تو اس کی بنا پر یہ ماننا پڑتا ہے کہ اسلامی قانون عمومی طور پر ان تفرقون کے پیدا ہونے سے قبل تشکیل پا چکا تھا، جو بڑے معتقداتی اختلافات کے باعث رونما ہوئے اور یہ کہ مدینے مین حضرت محمد (صلعم) کے بعد کی نسلون مین فقہاء (سبعہ) کے پائے جانے کی جو روایت بیان کی جاتی ہے وہ اس سے زیادہ اعتماد کی مستحق ہے، جتنا اب تک اس پر کیا جاتا ہے، اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ چونکہ پہلی اور دوسری صدی ہجری مین شیعون کو سیاسی اقتدار حاصل نہ تھا، اور اس طرح انھون نے اپنا نظام قانون اس امکان کے بغیر تعمیر کیا کہ اس کا عملی اطلاق ہو، اس لیے ان کو اس کی تحریک ہوئی ہو گی کہ اس سے زیادہ آزادی کے ساتھ عمل کرین، جتنا راسخ العقیدہ سنی جو حقائق حیات کے لحاظ کرنے پر مجبور رہتے،

(۴) حضرت محمد (صلعم) کی وفات کے فوراً ہی بعد عربون نے اپنے ہولناک حملون سے نہ صرف بزنطینی (رومی) سلطنت کے کئی بڑے ایشیائی اور افریقی صوبے چھین لیے بلکہ ایک دوسری بڑی سلطنت یعنی ساسانی ایران کو بھی شکست دیکر اس پر پوری طرح قبضہ کر لیا، اس لیے نظریے کی حد تک یہ خیال کرنا منطقی ہو گا، کہ اسلامی فقہ پر ساسانی قانون کا اثر بھی پڑا ہو گا، اور ایرانی نظم و نسق نے فوراً ہی اسلامی نظم و نسق کو بعض اصطلاحین مہیا کین، مثلاً "دیوان"، یا خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ (۱۳ تا ۲۳ھ / ۶۳۴ تا ۶۴۴ء) نے فتح کے بعد ہی بابل اور عراق کے علاقہ کے ساتھ جو برتاؤ کیا وہ اسلامی قانون کے مطابق مفتوحہ ممالک مین اراضی کے مالگذارون سے برتاؤ کرنے کا ایک نمونہ بن گیا، اس نظام مالگذاری نے ایران سے چند اصطلاحین بھی لے لین، مثلاً بیع المراجحہ کا ایک دوسرا نام

---

[1] یہ اصطلاح مولف کی ہے مترجم کی نہین،

(دو یازدہ، دہ دوازدہ، گویا اس میں حط نہیں بلکہ ربح ہوتا) یا لفظ سنجہ (ہندی) جس کا کوئی عربی
مترادف نہیں، یا پانی کے قواعد جو ایسے ممالک میں بنیادی اہمیت رکھتے ہیں، جہاں زندگی صرف
آب پاشی پر منحصر ہو، اور یہ اچھی طرح ذہن میں رکھنا چاہیے کہ اسلام سے قبل ہی ساسانی سلطنت نے
علاقہ بابل کی پوری سرحد پر بدویوں کے حملوں کو روکنے کے لیے ایک حاجز مملکت کھڑی کر دی تھی'
اور آخر میں یہ بھی لحاظ کے قابل ہے کہ خاص علاقہ بین النہرین اور بابل ہی میں جہاں ساسانی پائے تخت
تھا سنیوں کے دو بڑے مذاہب حنفی و حنبلی کے بانیوں نے زندگی گذاری اور تدریس کا کام انجام دیا،
نیز ایک اور سنی مذہب شافعی کے بانی کی زندگی کا پہلا حصہ بھی وہیں گذرا، اسی طرح مختلف فرقوں کے
مختلف شعبوں کے نظام ہائے قانون بنانے والے بھی وہیں رہے، ان اسباب کی بنا پر نظریہ کی حد تک
اسلامی قانون پر ایرانی ساسانی قانون کے اثرات کا بھی امکان ہے، اگرچہ ابتک اس قانون کے متعلق ہمیں
عملاً کچھ بھی معلوم نہیں ہے، اسی لیے زیر بحث مسئلے کے متعلق کوئی قیاس آرائی نہیں کی جا سکتی،

قبل اسلام کے عربی قانون ہی کی طرح ساسانی قانون میں رومی یا یونانی اثرات کے سرایت کر جانے
اور پھر اس کی راہ سے اسلامی نظام تک پہنچنے کا خیال کوئی لغویات نہیں ہوگی لیکن پھر بھی یہ گمان
ہی گمان ہوگا جس کا پیش کرنا تو آسان ہے لیکن ثابت کرنا مشکل،

(۵) جسٹی نین (یوسٹی نیان) کے زمانہ کے قانون رومہ کے قواعد اور اسلامی قوانین میں بکثرت
مشابہتیں ہیں، اور بعض صورتوں میں اثر انداز بھی لیکن یہاں مجھے یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ اگر بیرونی
مشابہت کی تائید اندرونی عناصر اور تاریخی دستاویزوں سے نہ ہو تو یہ مشابہت کتنی ہی مغالطہ انگیز کیوں
نہ ہو، اس کے ثبوت کے لیے کافی نہیں ہے کہ ایک قانون دوسرے کا تابع اور اس سے ماخوذ ہے،
جو لوگ اسلامی قانون کے بڑے حصے کے رومی قانون سے ماخوذ ہونے کا ثبوت دینے کی غرض سے
[illegible] نظر انداز کر دیتے ہیں،

(الف) مثلاً وہ ان اختلافات کو نظر انداز کر دیتے ہیں، جو اسلامی مذاہب فقہ میں خود چار راسخ العقیدہ سنی مذاہب میں بھی پائے جاتے ہیں، اس لحاظ سے جن مسائل میں اسلامی قانون اور رومی قانون میں بہت مشابہت پائی جاتی ہے، وہ کسی ایک مذہب کے چند احکام میں ہوتی ہے، اور دوسرے مذاہب فقہ میں وہ احکام نہیں پائے جاتے، اس نکتہ کو فراموش کر دینے کی وجہ سے غیر عربی دانوں مثلاً دارستی (Dareste) کولر (Kohler) کی تحقیقات میں بعض ایسے عناصر کو اسلامی قانون کی خصوصیت قرار دیدیا گیا ہے، جو اس کے صرف کسی ایک مذہب فقہ کی خصوصیت ہیں۔

(ب) دوسرے وہ ان مماثلتوں کا شکار کرنے میں اس کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں کہ ان اختلافات کو بھی نمایاں کریں جو فقہ اور رومی قانون کے احکام میں پائے جاتے ہیں، حالانکہ یہ اختلافات مکسوبہ حال کو جانچنے میں کسوٹی کا سا کام دے سکتے ہیں،

(ج) تیسرے وہ اس عمیق فرق کو بھی نظر انداز کر دیتے ہیں جو مغرب کے ام الادوار (کلاسیکل زمانہ) اور اسلامی دنیا میں "قانون" اور اس کے ماخذوں کے تصور کے متعلق پایا جاتا ہے، ایسی صورتیں بہت ہیں کہ وہ خیالات اور ادارات جو اس ہیلینی (یونانی) میں گہری جڑ پکڑ گئے تھے، عربوں کی فتح کے بعد عربی اسلامی تمدن کی اساس بن گئے، پھر بھی وہ اسلامی قانون (فقہ یا غیر فقہ) میں سرایت نہ کر سکے، مثلاً یہ سب جانتے ہیں کہ ہیلینی (یونانی) ماحول میں بیع وشرا، کو ایک معاہدۂ مالی سمجھا جاتا ہے، حالانکہ تمام اسلامی مذاہب فقہ کا اجماع ہے کہ وہ ایک معاہدۂ تراضی (آپس کی رضامندی کا معاملہ) ہے، مسلمانوں کا یہ رجحان اس بنا پر نہیں ہے کہ وہ اس بارے میں رومی تصورات کی طرف رجوع کرتے ہیں، اور نہ اس بنا پر ہے کہ وہ معاملاتِ مالی اور معاملاتِ تراضی میں امتیاز پیدا کرتے رہے ہیں، بلکہ اس کی بنیاد پر وہ قرآنی آیت (سورہ نمبر ۴، آیت نمبر ۲۹) ہے جس میں "تجارۃ عن تراضٍ" وارد ہوا ہے، یعنی تجارت آپس کی رضامندی سے ہونی چاہیے۔

اسی طرح جب عربوں نے بہت مختصر مدت میں بزنطینی سلطنت کے انتہائی زرخیز صوبوں پر قبضہ

کرلیا، تو انھون نے وہان مال گرو کرنے (hypotheca) کا بڑا رواج پایا، اگرچہ یہ چیز خود یہودیون کے قانون مثنا مین اپوطیقی کے نام سے آگئی تھی، مگر معاشی زندگی مین اُس کی اہمیت کے باوجود یہ ادارہ اس مین کامیاب نہ ہوسکا کہ اسلامی قانون مین سرایت کرسکے، اور اب ہمارے زمانہ مین یورپی قانون سازی کے ذریعہ سے (مسلمانون مین) داخل کیا گیا ہے،

ہیلینی دنیا مین طویل المدت اجارۂ اراضی بہت رائج تھا، مگر اس کو مسلمانون کے قانون مین اپنی حقیقی جگہ حاصل کرنے کے لئے کئی طویل صدیان لگین، پھر بھی تمام مذاہب فقہ نے اس کو جائز قرار نہین دیا، اور اس جواز کا باعث اوقاف اور جاگیرون (اقطاع) کی کثرت تھی،

۲- اکثرون نے اسلامی قانون کو رومی قانون کا تابع قرار دیا ہے، اور کچھ لوگ تو یہان تک گمان کرتے ہین، کہ قانون روما کی کتابون کا عربی مین اور کتاب پانڈکیٹ (Pandects) کا فارسی ترجمہ ہوچکا ہوگا، جن کا مسلمان فقہا نے مطالعہ کرکے اُن سے اپنے قواعد اور اپنے نظامہاے قانون اخذ کئے ہون گے، حالانکہ ایسا دعویٰ کرنا آج بھی ممکن نہین ہے اور اس قسم کے دعوون کی تاریخی لغویت قطعی ثابت ہے، اور یہی امر ان جدید ترین (۱۹۲۲ء تک کے) منفی نتائج سے بھی واضح ہوتا ہے، جو مختلف مشرقی (عبرانی سریانی، قبطی، عربی، حبشی) ادبیات مین تحقیقات کرنے سے ظاہر ہوئے ہین، اور یہ تحقیقات خاص اس غرض کے لئے عمل مین لائی گئی تھی، تاکہ شہنشاہی (رومی) قوانین کو نئے روپ مین پائے جانے کے متعلق بنفانتے (Benfante) کے مفروضے کی تائید کے لئے مواد فراہم کیا جاسکے،

تاریخی لغویت سے قطع نظر بھی یہ بات عجیب ہے کہ ان خیالات کے مویدین نے یہ نہین سوچا کہ معین مسائل کو خاص خاص ابواب مین داخل کرنے کے لئے شدید مشابہتون کا پایا جانا ضروری اور لازمی ہے، خواہ وہ کسی متمدن قوم کا قانون کیون نہ ہو، اس بنا پر مین اپنے کو شخصی خصوصی قانون کی چند مثالون تک محدود رکھ کر یہ کہہ سکتا ہون کہ اگر عرب فقہا نے کسی رومی متداول کتاب کو نمونہ بنایا ہوتا، تو وہ نابالغون اور غلامون

یا ملکیت اراضی کے مسائل کو ایسے مختلف ابواب مین ہرگز نہ منتشر کرتے، جہان اُن کے پانے کا کوئی یورپی قانون دان کبھی گمان ہی نہین کر سکتا، اور مسائل ربا کو بیع وشرا سے متعلق نہ کیا جاتا، اسلامی فقہ مین اسکی نہایت واضح علامتین موجود ہین کہ اس کے ایک بڑے حصہ کی تدوین مستقل طور پر عمل مین لائی گئی، اور یہ تدوین میری رائے مین محض قانونی نظریات سے کہین زیادہ ان تاریخی حالات کے باعث ہوئی جن مین مسلمانون کے قانونی وسماجی ادارات نے ترقی کی،

۷۔ اسلامی قانون پر رومی قانون کے اثر کے نظریے کی تائید مین جو دلیلین پیش کیجاتی ہین، ان مین سے ایک دلیل اس کی تدوین مین سرعت بھی ہے کہ دوسری صدی ہجری کے آغاز ہی مین مسلمانون مین فقہی مسائل کا مطالعہ اور اس پر تالیفین شروع ہو کر عظیم ترقی حاصل کر چکی تھین، اور اس غیر معمولی واقعہ کی توجیہ وہ لوگ یہ کرتے ہین کہ اس کے لئے رومی قانون کو نمونہ فرض کیا جائے، جو رومی قانونی ادبیات نے مہیا کیا تھا، لیکن اس دلیل آرائی کے وقت اس کو بھلا دیا جاتا ہے کہ اس غیر معمولی اور قبل از وقت وسعت در بارۂ ورثی کا باعث یہ نہ تھا کہ مسلمانون کو قانون سے (اس کے مغربی معنون مین) کوئی عشق تھا، اس زمانے مین مشرقی عیسائیت کے پیدا کردہ مصائب کے نتیجے مین قانونی میلان سارے مشرق قریبہ مین کلیتہً مفقود تھا، اس کے برخلاف مسلمانون مین اس کثیر قانونی پیداوار کا سبب اصل مین وہ تصور تھا، جو حضرت محمدؐ اور آپ کے متبعین قانون کے متعلق رکھتے تھے، کیونکہ قانون (فقہ) کو علم دین کو جزء لاینفک قرار دیا گیا تھا، اور وہ محض دنیوی مادی علم نہین تھا، فقہ کی اتنی تیز ترقی اصل مین علوم دینی کی (جن کا آغاز قرآن کی تفسیر اور حدیث کی تدوین وتشریح سے ہوا) تیز ترقی ہی کا ایک پہلو ہے،

۸۔ جو لوگ کہتے ہین کہ اسلامی قانون رومی قانون کا تابع ہے، یا کم از کم اس پر اس کا عمیق عمل ہوا ہے ان کا یہ فریضہ تھا کہ کم سے کم وہ وضاحت کے ساتھ یہ بیان کرتے کہ یہ تابعیت یا عظیم اثر کس طور پر وقوع پذیر ہوا،

بعض اہلِ قانون نے یہ مفروضہ پیش کیا ہو کہ رومی قانون کی کتابون کے عربی ترجمے ہوئے ہون گے، مگر واقعات وحقائق اس مفروضے کی پوری تردید کرتے ہین، یا کم از کم یہ کہ اسکندریہ و بیروت کے مشہور مدارسِ قانون کی جو اگرچہ عربی فتوحات سے ایک صدی پہلے ہی بند ہو چکے تھے) روایات جاری رہی ہون گی، اس کے مقابلے مین علوم اسلامیہ کے یورپی ماہرین اور ان عیسائیون اور یہودیون کا نظریہ جنھون نے اسلام قبول کیا تھا تاریخی حقیقت سے کم دور تھا، کیونکہ انھون نے ان محاکم عدالت کا خیال کیا، جو اسلامی فتح کے وقت پائے جاتے تھے، لیکن اس گروہ کو اپنے اس مفروضہ سے قبل چند سنجیدہ اور شدید تاریخی گتھیون کو حل کرنے کی ضرورت تھی، یعنی جس وقت عربون نے فلسطین و شام پر تسلط قائم کیا، اس وقت وہان کے نظامہاے عدالت کی واقعی حالت کیا تھی؟ کیا وہ برسرِ کار تھے؟ اور بہت سے مقامون پر وہ اہلِ کلیسا کے سپرد نہین ہو چکے تھے؟ (اور ہم کو معلوم ہے کہ مشرق مین یہ لوگ قانونی مسائل سے کتنی کم واقفیت رکھتے تھے) اور کیا عربی تاریخون سے یہ بات واضح نہین ہوتی کہ عربی حملہ شروع ہوتے ہی تقریباً تمام بزنطینی کشوری اور عدالتی مجسٹریٹ جو قانون کے واحد حقیقی واقف کار تھے ملک چھوڑ کر بھاگ گئے تھے، اس کا پتہ اس واقعہ سے چلتا ہو کہ شہرون کی اطاعت اسقفون کے توسط سے ہوتی رہی کشوری افسرون کے توسط سے نہین، جو فرار ہو چکے تھے؟ زیرِ بحث مسئلے مین ان سوالات کو بڑی اہمیت حاصل ہے لیکن ابھی ایک اور نکتہ ہی جس پر مختصر طور سے توجہ منعطف کرانے کی ضرورت ہو،

وہ یہ کہ اسلامی قانون کی رومی قانون سے ماخوذیت اور ان دونون کے باہمی تعلقات پر جتنی بحثین ہوئی ہین، ان مین ضمناً یہ چیز ہمیشگی فرض کر لی جاتی رہی ہے کہ پرانا نظامِ عدل گستری عربی فتوحات کے بعد بھی ایک سو برس تک باقاعدہ طور پر جاری وساری رہا تھا، اور نئے مالک اپنی غیر مسلم رعایا کے متعلق اس سے استفادہ کرتے رہے تھے، جو واقعہ کے مطابق نہین ہے،

یہ صحیح ہے کہ مسلمانون نے مفتوحہ قومون کے نظام مین مداخلت نہین کی، اور یہ قرار دیا کہ

جس کا جو مذہب ہوگا، اس کا وہی قانون اس طرح اگر وہ یہ غیر صحیح مفروضہ مان لین کہ اسقفون
اور ربیون کی عدالتین باقاعدہ کارگذار تھین (باقاعدہ اس معنی مین کہ اسقف رومی قانون کی صحیح تعمیل
کرتے رہے) تو بھی عرب اس سے علمی استفادہ نہیں کرسکتے تھے، اور ان کا مفاد مشترک معاشی کاروبار
سے بھی وابستہ نہ تھا جس کی بنا پر قانونِ جائداد کے سلسلے مین فاتح اپنے مفتوحون سے کچھ سیکھتے کیونکہ فتوحات
کے بعد عرصۂ دراز تک عربون نے صرف حاکمانہ فرائض سے کام رکھا، یعنی وہ صرف افسر اور سپاہی
رہے، کسان، تاجر، اور زمیندار (زرعی زمینون کے مالک) نہین بنے، یہ صحیح ہے کہ سرکاری زمینین فوجیون
کو بطور جاگیر عطا ہوتی رہین لیکن جاگیر کا عرب مالک صرف اس پر قناعت کرتا تھا، کہ عیسائی گماشتے
اسے لگان ادا کرتے رہین، اور جو زرعی معاہدے عمل مین آئے، اور اُن کی بنا پر جو جھگڑے پیدا ہوتے
تھے، ان مین فریقین عیسائی ہوتے تھے، اور پہلی صدی ہجری مین جب اسلامی قانون تشکل گیر ہو رہا
تھا، اسلامی عدالتین ایسے مقدمون کی سماعت نہین کرتی تھین، اور اگر اتفاقًا اُن سے رجوع کیا بھی جاتا
تو وہ مقدمون کا فیصلہ اپنے قوانین کی اساس پر کرتی تھین، عیسائیون کے قانون کی بنیاد پر نہین، اس کے
علاوہ جو زمانہ زیر بحث مسئلہ کے لئے اہمیت رکھتا ہے اس مین نومسلمون کا کوئی قابلِ ذکر اثر ہی نہین تھا
اور وہ صرف موالی کی حیثیت رکھتے تھے، عربون سے کم مرتبہ خیال کئے جاتے تھے، اور اُن کو قضا کے عہدون
پر مامور نہین کیا جاتا تھا،

ان تاریخی حالات مین کوئی تعجب کی بات نہین ہے کہ عام ملکی نظم و نسق کے ایک جز کو چھوڑ کر، رومی
قانون کا اثر اسلامی قانون کے بننے مین قابلِ ذکر ہو ہی نہین سکتا تھا،

میر حسین تسکین اور اُن کا کلام

از

جناب عابد رضا خان صاحب بیدار رامپوری

"مومن خان کے چار بڑے شاگرد گذرے ہیں، نسیم، شیفتہ، تسکین، اور قلق، نسیم، تسکین" اور
شیفتہ کا وہی زمانہ ہے، جو مومن، ذوق اور غالب کا ہے، قلق کچھ بعد کے ہیں، نسیم کے کل چار
اشعار حسرت مرحوم کی کاوش سے ہم تک پہنچے ہیں، شیفتہ کا سارا کلام مومن کے رنگ میں نہیں،
یہ حصہ بہت کم ہے، قلق کا سارا کلام ایک سا معیاری نہیں، یوں بھی وہ حالی کے عہد کے غزل گو
ہیں، تسکین کا کلام اب تک چھپا نہیں، اسٹیٹ لائبریری رام پور میں اُن کے دیوان کا ایک قلمی نسخہ
ہے، اس میں خلاف دستور تمام ردیفیں نہیں، مثلاً ج، ث، ع، غ وغیرہ ردیفیں سرے سے
ہیں ہی نہیں، اس نسخے میں ا، ج، د، ر، ھ، ن، لا، و، اور ی، کی ردیفیں ہیں، ایک
فرد، ردیف، ف میں ہے جس سے ظاہر ہے یہ نسخہ نامکمل ہے، اس کا احتمال کم ہے کہ تسکین نے
دیوان مرتب نہ کیا ہو،

تاہم یہ تسکین کے کلام کا واحد نسخہ ہے، اس لئے ہمیں عزیز ہے، اور بسا غنیمت ہے، اس
میں ایک دو اشعار کی ہجو ہے، باقی سب ابیات غزل ہیں، غزل کے کل اشعار کی تعداد ساڑھے
چھ سو ہے، ۱۱ صفحات ہیں، آخری صفحہ پر یہ ہجو دی ہے،

شمر ثانی غلام جیلانی آبرو دو گرنہ دو پانی

خونِ سادات کا یہ پیاسا ہے   ابن ملجم کا یہ نواسا ہے

آخر میں تحریر ہے:-

"دیوان میر حسین تسکین، نوشتہ و مرتب نمودہ مہدی علی خان حسب الحکم نواب مجید کلب علی
صاحب بہادر دام اقبالہ"

یہ مضمون اسی نسخے پر مشتمل ہے اس میں کوشش کی گئی ہے کہ تسکین کے رنگِ کلام پر روشنی پڑ جائے، اور
اس کا ایک اچھا انتخاب بھی سامنے آجائے۔"

"بہاریہ"

تسکین ۱۲۱۸ھ میں دلی میں پیدا ہوئے، اسی سال (۱۸۰۳ء) ۱۱ اکتوبر کو انگریزوں نے دلی پر حملہ
کیا، مرہٹہ گردی ختم ہوئی، مرکز انگریزوں کے قبضہ میں آگیا، شاہ عالم کو قلعہ میں نظر بند کر دیا گیا، جہاں تین
سال بعد اسی قید کی حالت میں ۱۸۰۶ء (۱۲۲۱ھ) میں اُن کا انتقال ہو گیا، میر کی دلی تو آصف الدولہ کے عہد میں ہی
ختم ہو چکی تھی، دلی میں اب کوئی اوّل درجے کا شاعر باقی نہ رہا تھا، استادوں میں ایک شاہ نصیر تھے،
دوسرے شاعروں میں قدرت اللہ قاسم، ثناء اللہ فراق، اور میر اثر موجود تھے لیکن ان کا بھی دور گذر چکا تھا،
لکھنؤ میں مصحفی، رنگین، انشاء اور جرأت ہنوز زندہ تھے، ناسخ اور آتش کا دور شروع ہو چکا تھا، لکھنؤ
کا ایک علیحدہ دبستانِ شاعری بن چکا تھا، دلی میں میر کی روایت چل رہی تھی، لکھنؤ انشاء اور پھر ناسخ کے
رنگ میں رنگ گیا تھا، تسکین کی دلی میں ذوق ۱۲۰۴ھ میں اور مومن ۱۲۱۵ھ میں پیدا ہو چکے تھے،

تسکین کا نام میر حسین، والد کا نام میر حسن عرف میرن صاحب[1]، نسب اس زبدۂ ساداتِ کرام کا میر حیدر
قاتل وزیر فرخ سیر تک پہنچتا ہے، کتب فارسی کو جناب استاذی مولوی امام بخش صہبائی سے پڑھا،......
اوّل اپنا کلام شاہ نصیر مرحوم کی خدمت میں گذرانا، جب کچھ سلیقہ اس فن میں بڑھ گیا، سررشتۂ اصلاح کا چندے

۱؎ انتخاب یادگار ترجمہ تسکین،

منقطع رکھا، لیکن اپنے سخن کی تکمیل کے واسطے مومن خان سے اصلاح لینی شروع کی[۵۱] شاہ نصیر سے اصلاح اسی زمانے میں لی ہو گی، جب مومن خان بھی اُن سے اصلاح لیتے تھے، مومن اور تسکین کی عمر میں بھی زیادہ تفاوت نہیں، ذوق غالباً جب تک منحرف ہو چکے ہوں گے، شاہ صاحب کے بعد تسکین نے مومن سے اصلاح لی، مومن تسکین کے سمدھی تھے[۵۲] ایک استاد کے شاگرد تھے، اور عمر میں بھی صرف تین سال بڑے تھے، اس لئے یہ استادی شاگردی دوستانہ مشورہ کی حد تک ہو گی،

اب دلی میں دو استاد تھے، مومن اور ذوق غالب کو غالب ماننے میں ابھی دیر تھی، قلعہ میں ظفر کی شاعری پروان چڑھ رہی تھی، یہاں کی شاعری ابھی تک بنیادی طور پر جذبات و وارداتِ عشق کو بیان کرتی تھی، لیکن آہستہ آہستہ جرأت کی معاملہ بندی اور شاہ نصیر کی ناسخیت شاعری میں سرایت کر رہی تھیں، اس وقت کی دلی مومن سے زیادہ ستھرے مذاق کا غزل گو پیدا نہ کر سکی، مومن نے اپنی شاعری صرف تغزل تک محدود کر لی، ان کے یہاں محبت کے سوا اور کچھ نہیں، تمثیلیہ شاعری میں اخلاقی تعلیم ہے نہ فلسفہ طرازی ہے، مومن کے منتخب اشعار ٹھیٹھ انسانی نفسیات و کوائف پیش کرتے ہیں، دلی کے غزل گو شاعر کی زبان اب تک سادہ، سبک، شیریں، عوامی روزمرہ تھی، جس میں بلا کی اثر انگیزی تھی، مومن نے نئی زبان ڈھالی جس میں رنگینیت کے ساتھ وقار اور متانت تھی،

تسکین پر پہلا اثر شاہ نصیر کی خارجی شاعری کا پڑا، جو زیادہ دیر تک قائم نہ رہ سکا، اس کے آثار اُن کے کلام میں کہیں کہیں رعایت لفظی کی صورت میں مل جاتے ہیں مگر مومن کا اثر زیادہ تھا، اس نے تسکین کو بالکل اپنے رنگ میں رنگ لیا، جس نے بھی مومن کا سہارا لیا، وہ مومن تک پہنچ گیا، مومن کے شاگردوں کے منتخب اشعار خاصے کی چیز ہیں لیکن مومن کے رنگ میں سب سے زیادہ اچھے اشعار تسکین اور نسیم کے یہاں ملتے ہیں، اس سے کم قلق کے یہاں اور پھر شیفتہ کے یہاں، ان میں سے ہر ایک نے جب بھی

---

[۵۱] گلستان سخن ۲۵۲، نگارستان ۶۲، مومن خان کی نواسی کا بیان،

استاد کے رنگ میں کہا ایسا کہا کہ استاد اور شاگرد میں مشکل سے امتیاز ہو سکتا ہے، یہ خصوصیت تسکین کے یہان سب سے زیادہ ہے،

لیکن ایک ہلکا سا فرق ہے جو تسکین کو مومن میں بالکل ضم ہونے نہین دیتا، مومن کی طرح تسکین کی جوانی فراغت سے نہین گذری، غالباً تیس بتیس سال کی عمر مین تسکین سے دلی چھٹ گئی، اور وہ تلاش معاش مین لکھنو پہنچے، جہان سے جلد ہی نا امید ہو کر میرٹھ پہنچے، ۱۸۴۷ء مین کریم الدین نے تذکرہ تاریخ شعراے اردو لکھا، اُس کی تصنیف کے وقت تسکین میرٹھ آچکے تھے،[51] اس وقت اُن کی عمر چوالیس برس کی تھی، کریم الدین نے اندازاً چالیس سال کی عمر بتائی ہے،[52] میرٹھ میں بھی تسکین کو کوئی روزگار نہ مل سکا، تو رام پور کی طرف نظر اٹھی، یہ صحیح نہین معلوم کہ وہ کب میرٹھ گئے، اندازاً ۱۸۴۷ء یا ۱۸۴۸ء کے قریب رام پور آگئے ہون گے، امیر مینائی نے لکھا ہے، اس دارالریاست مین سالہاے دراز نوکر رہے،[53] یہ سالہاے دراز کم سے کم تین چار سال تو ہونے ہی چاہئین، پھر اُن کے بیٹے میر عبداللہ غمگین کا انتقال رام پور ہی مین ۱۲۶۶ھ مین ہوا جو باپ کے ساتھ رام پور آکر عملۂ عدالت مین نوکر ہو گئے تھے،[54] اس لئے آخری دو سال تو ضرور ہی رامپور مین گزرے ہون گے،

عمر کے یہی آخری دو تین سال فراغت سے بسر ہوتے ہون گے، یہ زمانہ نواب محمد سعید خان کا تھا، نواب صاحب علم کے قدردان تھے، اُن کے علاوہ نواب یوسف علی خان جیسا سخن فہم، سخن گو، اور شاعری کا دلدادہ ولی عہد موجود تھا، اس لئے ریاست نے قدردانی کی، اور تسکین زمرۂ ملازمین مین داخل ہو گئے،[55] صاحب گل رعنا کے لکھا ہے کہ جب دلی مین گذر اوقات کا کوئی ذریعہ نہ رہا، تو رام پور چلے آئے، نواب یوسف علی خان ناظم تخلص نے قدردانی فرمائی،[56] اس بیان مین حکیم صاحب کو غلط فہمی ہوئی ہے، قدردانی تو نواب

---

۵۱ تاریخ شعراے اردو ترجمہ تسکین ۵۲ تاریخ شعراے اردو ۵۳ انتخاب یادگار ۵۴ تذکرہ کاملان رامپور

۵۵ ایضاً، ۵۶ گل رعنا،

محمد سعید خان نے فرمائی تھی، جو خود بھی علم دوست تھے، تسکین کا انتقال بھی انہی کے عہدِ حکومت مین ہ
نواب صاحب نے ۱۲۶۱ھ مین وفات پائی، یہ اور بات ہے کہ تسکین سے زیادہ دلچسپی نواب یوسف
خان کو رہی ہو، جو اس زمانہ مین ولی عہد تھے،

رام پور آنے کے بعد تسکین کو معاش کی طرف سے فراغت تو مل گئی، لیکن زیادہ دن نہ گذرے
کہ ۱۲۶۶ھ مین، روزِ ابھی جوان سال بیٹے میر عبد اللہ غمگین کا تئیس برس کی عمر مین رام پور ہی مین انتقا
ہوگیا، غمگین نہایت حسین و خوبرو تھے، باپ کے ساتھ رام پور مین آکر عملۂ عدالت مین نوکر ہوگئے تھے
کے ایک اور بیٹے میر عبد الرحمٰن آہی بھی[1] موجود تھے، مگر جوان حسین شاعر، بیٹے کی موت نے تسکین کی کمر تو
اور دو برس بھی نہ گذرنے پائے تھے کہ ۸ رشوال ۱۲۶۸ھ کو تسکین کا بھی انتقال ہوگیا، اور رام پور کی
نواب احمد علی خان کے مقبرے واقع موضع نانکار مین مدفون ہوئے، غمگین اور تسکین کی قبرین برابر برا
یہ حالات تھے جنھون نے تسکین کو اساد مین بالکل ضم ہو جانے سے بچا لیا، تسکین کے کلام م
قسم کی کسک ہے جس سے خالص تغزل مین اور زیادہ کیف پیدا ہوگیا ہے، مومن کے اچھے اشعار مین
شعر شاذ ہی ملتے ہین،

ہنستے جو دیکھتے ہین کسی کو کسی سے ہم   منھ دیکھ دیکھ روتے ہین کس بیکسی سے ہم

تسکین کے یہان یہ رنگ ہر جگہ تو نہین مگر اکثر جگہ ضرور ہے، الفاظ تو بالکل مومن جیسے ہوتے
لیکن اُن کی ترتیب اس طرز کی ہوتی ہے کہ دل پر ہلکی سی چوٹ لگتی ہے، یہ چوٹ میر کے نشتر جیسی تیز
ہونے پاتی، مگر اس مین لذتِ الم کی لطیف کیفیت ضرور ہوتی ہے مثلاً

ایک سی گذری نہ دو دن کبھی تیرے ہاتھون   چین مجھکو بھی ذرا گردشِ ایام نہین

---

[1] آہی تسکین کے دوسرے بیٹے تھے، مومن خان کے شاگرد تھے، آہی نے شاہ نصیر کا دیوان مرتب کیا
اور نواب کلب علی خان کے زمانہ تک رام پور مین رہے،

لیتے ہی نام یار مرے جی پہ آ بنی ــــ ہمدم تسلی دل محزون کو کیا کرون

تسکین نے نام لے کے ترا وقت مرگ آہ ــــ کیا جانے کیا کہا تھا کسی نے سُنا نہین

سبب کیا ہے بتا تو اے شب ہجر ــــ نہین ہوتی نہیں ہوتی سحر آج

کیا جانے کس طرح دیا تو نے جواب آہ ــــ قاصد کی زبان پر ترا پیغام نہ آیا

اے چشم سرگین تری گردش نے کیا کیا ــــ راحت پذیر تھے ستم آسمان سے ہم

زندگی ہووے گی کس طور سے یارب اپنی ــــ دم مین سو بار اگر یون وہ خفا ہوئے گا

قاصد آیا ہے وہان سے تو ذرا تھم تو سہی ــــ بات کرنے تو دے اس سے دل بیتاب مجھے

انصاف کر خراب نہ پھرتا مین دربدر ــــ ملتی جو تیرے گوشۂ خاطر مین جا مجھے

مین دم کو سنبھل جاتا قاصد کا بھلا ہوتا ــــ گر تم کو نہ آنا تھا وعدہ ہی کیا ہوتا

یہ خصوصیت شعرائے لکھنؤ مین واسوخت کا رنگ اختیار کر گئی، لیکن دلی مین یہ بات کم ملتی ہے،
لی کا شاعر محبوب کا اس قدر احترام کرتا ہے کہ اُس کی نسبت سے رقیب کو بھی وہ کھلے طور پر بُرا
بھلا نہین کہہ سکتا، اور محبوب کا تو ہر ستم اُس کے لئے کرم ہے، رام پور کے دبستان کی بھی یہ خصوصیت ہے
کہ یہان کا شاعر بھی ایک حد تک محبوب کا احترام کرتا ہے، لیکن جب پانی سر سے اونچا ہو جاتا ہے،
تو وہ ع

"کچھ نہین ہے تو عداوت ہی سہی"

کہہ کر چپ نہین ہو جاتا،
بلکہ ننگی تلوار بن جاتا ہے لیکن یہ تلوار رہتی کھلاڑی ہی کے ہاتھ مین ہے، اس مین واسوخت
کا رنگ کبھی آنے نہین پاتا، تسکین کے یہان یہ رنگ رام پور ہی کے اثر سے آیا ہوگا، اس رنگ مین ان کے
یہان بعض اشعار بڑے پختہ کارانہ انداز کے ہین، چند شعر درج ہین جن سے اس رنگ کی وضاحت

ہو سکے گی،

سیر گلشن کے لئے جاتے تو ہو غیر کے ساتھ ۔۔۔ دیکھنا مین بھی دکھاتا ہون تماشا کیسا

نہین ہے اور کوئی لامکان مین اے تسکین ۔۔۔ گلہ مین کس سے کرون اپنی نارسائی کا

ہجر کی شب مین نہ آے گی تو کیا ہووے گا ۔۔۔ کام ہم سے بھی کبھی تجھکو قضا ہوے گا

گلشن مین سینکڑون پڑی رہتی ہین خاک مین ۔۔۔ تو نے ہی عندلیب ہین سر پر چڑھائے گل

محبت مین کچھ نام پیدا کرین ۔۔۔ ذرا آپ کو ہم بھی رسوا کرین

موتمن کے رنگ مین جہان تسکین نے کہا ہے بالکل موتمن سے مل گیا ہے، تغزل بشیتر جگھون پر موتمن سے زیادہ ہے، اور موتمن کا وہ ہنر جو بڑھ کر عیب بن جاتا ہے، تسکین کے یہان ہنر ہی رہتا ہے، اس سے ہماری مراد موتمن کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ بیچ کی کڑی چھوڑ کر مطلب حذف کر جاتے ہین تسکین نے اس صنعت کا استعمال جہان بھی کیا ہے، بڑی خوبصورتی سے کیا ہے،

آنے کی ترے گھر مین مرے کس نے اُڑائی ۔۔۔ دشمن کو تو ہر بات کا چرچا نہین آتا

آج جو عرش پہ ہے اپنا دماغ اے ظالم ۔۔۔ کوئی دشمن تری نظرون سے گرا ہوگا

نہین ملتا دماغ قاصد کا ۔۔۔ اُس کے خط کا جواب کیا آیا

کہین دیکھا تھا مجھکو خواب مین پھرتے تماشا کو ۔۔۔ کہ گھبرا کر عدو کو رات دربان نے وہان باندھا

اس بزم مین آنا نہین توبہ کا ذرا پاس ۔۔۔ ناصح تجھے ساقی نے دیا جام نہ ہوگا

ابھی اس راہ سے کوئی گیا ہے ۔۔۔ کہے دیتی ہے شوخی نقش پا کی

شب وصال مین سُننا پڑا افسانۂ غیر ۔۔۔ سمجھتے کاش وہ اپنا نہ رازدار مجھے

خدا جانے عدو پر کیا بنے گی، ۔۔۔ بڑا ہے کام اُن سے بدگمان سے

پوچھتے کیا ہو سدا ہو گی قیامت کس طرح ۔۔۔ خواب مین آجائیے مجکو جگا کر دیکھئے

اُس کی محفل سے سچ کہو تسکین — کس لئے تم اُٹھائے جاتے ہو

اے چشمِ اشک بار ذرا دیکھنے تو دے — ہوتا ہے جو خراب وہ میرا ہی گھر نہ ہو

مومن کی دوسری خصوصیت مکرِ شاعرانہ ہے تسکین کے یہاں یہ مکر بڑی عمدگی کے ساتھ ملتا ہے، لیکن اس رنگ میں بھی تسکین انفرادیت پیدا کر لیتے ہیں، مثلاً

یہ تو سچ ہے کہ جو چاہو گے سو کر گزرو گے، — پر یہ ممکن نہیں ہم پر کبھی بیداد نہو

عیاری دیکھنا جو گلے ملنے کو کہو — کہتا ہے میں تو تم سے ہوا کچھ خفا نہیں

نہیں دیتا ہے آنے کوچۂ سفاک میں تسکین — کہوں کیونکر نہیں مجھ سے محبت اسکے درباں کو

اس در سے نہ جاؤں گا کبھی لاکھ کہو تم — دشمن ہی سہی تابعِ فرمان تمھارا

یہاں آنے سے کس واسطے جلتا ہے ہمارے — عاشق تو نہیں ہے کہیں دربان تمھارا

کہتے ہیں رنجش ظاہر میں مزا آتا ہے — یوں ہی تم مجھ سے خفا ہو کے ذرا مل جانا

اس بد مزاج کے میں کیونکر نہ جاؤں صدقے — غیروں نے واں کا جانا پھر ننگ آ کے چھوڑا

اسلوب و طرزِ ادا کی ندرت تسکین کی پوری شاعری میں نمایاں ہے، مومن کی طرح وہ غزل ہی کے حدود دائرے میں نئے نئے نکتے پیدا کرتے ہیں جس کا اندازہ اوپر کے اشعار سے ہوا ہوگا، مومن اور غالب طرح تسکین کے یہاں نفسیاتی اشعار بڑی تعداد میں ہیں، اور خوب ہیں، اس قسم کے کچھ اشعار درج ہیں

بے وجہ ہر اک بات پہ رنجش ہے ہمیں سے — دشمن پہ کبھی آپ کو غصہ نہیں آتا

کبھی کہتا ہوں وصل مشکل ہے — کبھی کہتا ہوں کچھ محال نہیں

کر دیا وہ الم ہجر نے مایوسِ نوید — گر سنوں بھی کہ تو آتا ہے تو جی شاد نہ ہو

پھر مرے یاد کر کے روؤں گا — کیوں مجھے تم ہنسائے جاتے ہو

پھر خود آرائیاں لگے کرنے — تب تمھیں انکسار تھا کیسا

ہزار طرح سے کرنی پڑی تسلی دل   کسی کے جانے سے گو خود نہیں قرار مجھے

گمان ہے دل کو سب پر نامہ بر کا   کہوں کس کس سے آتے ہو کہاں سے

اسلوب و طرز ادا کی ندرت کے علاوہ جذبات کی شدت تسکین کی شاعری کے بڑے حصے پر چھائی ہوئی ہے، اس کی مثالیں آخر میں دی جائیں گی کہیں کہیں جرأت کا اثر بھی ہے، اور ایک آدھ جگہ تو بہت نمایاں ہو گیا ہے مثلاً

جگاتا بخت خوابیدہ کو لیکن   کبھی اس ماہ کو تنہا نہ پایا

جس وقت نظر پڑتی ہے اس شوخ پہ تسکین   کیا کہئے کہ جی میں مرے کیا کیا نہیں آتا

شاہ نصیر کا اثر رعایت لفظی کی شکل میں نظر آتا ہے بعض جگہ اس میں حسن پیدا کرنے کی کوشش کی ہے

دیکھ کر قامت کی اس کے راستی   ناصح کو ہم بھی سیدھا ہو

کبوتر لے گیا جو ان نامہ غیر   سنی اڑتی سی میں نے یہ خبر آج

لیکن یہ عیب خال خال ہی ہے، مجموعی طور پر تسکین مومن کے رنگ میں مومن کے ہم مرتبہ ہیں، اور جہاں اس رنگ سے ہٹ کر انھوں نے کہا ہے اس میں ایک خاص انفرادیت پائی جاتی ہے، جس میں ان کی افتاد طبع اور ایام زندگی کو بڑا دخل ہے، اس رنگ کی ہلکی سی جھلک بعد میں حالی کی غزلوں میں ملتی ہے، تسکین اس لئے زیادہ احترام کے مستحق ہیں کہ انھوں نے جو کچھ بھی کہا ہے اس کا بیشتر حصہ بلند و پاکیزہ ہے، رامپور کے کتب خانہ کا مخطوطہ ان کا مکمل دیوان نہیں، جتنا کلام ہے اس سے کہیں زیادہ تلف ہو گیا ہے، مگر جو کچھ بھی ہے وہ تسکین کو دوام بخشنے کے لئے کافی ہے، آخر میں تسکین کا مختصر سا انتخاب پیش کیا جاتا ہے جس سے ان کے کلام کی خصوصیات پر مزید روشنی پڑے گی،

نام لو گے جہان سے جانے کا   آپ میں پھر نہیں میں آنے کا

ہم کو طوف حرم میں یاد آیا   رخ کھڑا شراب خانے کا

دم لے اے چشم تر کہ دیکھوں مین — عالم اُس گل کے مسکرانے کا
دیکھ سکتے نہیں وہ میرا حال — کیا سبب کیجئے مسکرانے کا
جلوہ اس ضد سے وہ دکھادینگے — ہم کو دعوی ہے تاب لانے کا
سُن کے وہ حال کہتے ہین تسکین — نام بھی کچھ ہے اس فسانے کا

رحم کس کو دمِ فریاد آیا — مجھکو نالے کا اثر یاد آیا
گریۂ ابر پہ کیون ہنستے ہو — کیا مرا دیدۂ تر یاد آیا
پھر گئی آن کے جان ہونٹون پر — کون ہنگامِ سفر یاد آیا
کوچۂ یار مین ہم نے تسکین — پاؤن رکھا تھا کہ سر یاد آیا

مرجائین گے پر دل نہ لگائین گے کسی سے — جی اور کسی ڈھب سے بہل جائے تو اچھا
ہر روز وہ ڈھونڈے ہے کوئی تازہ خریدار — صورت مری ہر روز بدل جائے تو اچھا

کیا لطف ہے انکار مین قاصد کی زبانی — کہتا وہ کس انداز سے ہوگا نہین آتا
جانے سے تو قاصد کے ہے سچ دل کو تسلی — کیا جانئے آتا ہے وہ یان یا نہین آتا

اس ناز کے صدقے ہون ترے میں کہ عدو سے — سو بار سنا ہے یہ مرا نام نہ آیا
کیا جانئے کس طرح دیا تونے جواب آہ — قاصد کی زبان پر ترا پیغام نہ آیا
تسکین کرون کیا دلِ مضطر کا علاج آہ — کمبخت کو مر کر بھی تو آرام نہ آیا

ملے سو خضر اوس کی جستجو مین — یہ کیا پایا کہ جو ڈھونڈھا نہ پایا
جہان مین کوئی کام آیا نہ تسکین — کبھی مین نے یہان اپنا نہ پایا

زہر کھاتا ہون ہجر مین تسکین — موت پر اختیار ہے کس کا
دیکھ سنبل کو کہتے ہین تسکین — طرۂ تابدار ہے کس کا

حالِ دل کہہ کے شرمسار ہوا — اوسکو ہرگز نہ اعتبار ہوا
حشر مین کیا کرین گے اُن سے حساب — ظلم کیون ہم پہ بے شمار ہوا

خدا کرے کہین اُس بُت کو دیکھ لے واعظ — بہت غرور ہے حضرت کو پارسائی کا
اجل کہان شبِ غم مین مگر وہ آتے ہین — کہ جان و دل کو ارادہ ہے پارسائی کا
نہین ہے اور کوئی لامکان ہے اے تسکین — گلہ مین کس سے کرون اپنی نارسائی کا

حق کے کہنے سے نہین ملتی ہے سولی منصور — تو نے دعویٰ کہین الفت کا کیا ہوئیگا
اس پہ کیا گزرے گی دیکھے سے طوافِ کعبہ — ایک دم یار کے جو گرد پھرا ہوئے گا
کام کیا حورِ بہشتی سے ہے واعظ اوسکو — جس کو انسان کی چاہت کا مزا ہوئے گا

پھر خود آرائیان لگے کرنے — شب تمھیں انکسار تھا کیسا
تم کو بھی یاد ہین وہ دن کہ ہمین — آپ پر اختیار تھا کیسا

اس بزم مین آتا نہین توبہ کا ذرا پاس — ناصح تجھے ساقی نے دیا جام نہ ہوگا
نادان میری رسوائی کی مت کیجیو تسکین — یہ نام نہ ہوگا تو ترا نام نہ ہوگا

نہین ملتا دماغ قاصد کا — اوس کے خط کا جواب کیا لایا
ربط اپنا دکھانے کو مجھے غیر — نام سے آپ کے بلا لایا
یہ نہ لکھتے وہ مجھکو اے قاصد — اور سے خط ہی تو لکھا لایا

آتا ہے بھر آ منہ مین مرے زخم کے پانی — لذت سے بھرا دیکھ نمکدان تمھارا
مشتاق ہوا پھر اسی ظالم کا صد افسوس — تسکین نہ سمجھا دلِ نادان تمھارا

عشق مین ہوتی ہین مرکر بھی بلائین دیکھو — میری قسمت مین لکھا ہوا ابھی کیا کیا ہونا
آزاد تو ہون لیکن وہ صید ناتوان ہون — صیاد نے بھی جس کو کچھ رحم کھا کے چھوڑا

کی نصیحت اور ناصح نے مجھے ، اُس گلی مین گر کوئی رسوا ہوا

کہتے ہین تسکین اُن سے حالِ دل وہ یہ کہتے ہین کہو پھر کیا ہوا

دیکھنا خانہ خرابی عشق تب اس پر کھلا جب کہ مین کمبخت اک عالم مین رسوا ہو چکا

آتا ہے تو کہان سے جو کہتا ہے کچھ نہین قاصد سمجھ کے بات تو کہہ تجھکو کیا ہوا

قسمت تو دیکھ جتنے کئے شکوے ہجر کے اُن کو گمان ہوا گلۂ روزگار کا

تو کہان پردہ نشین صحبتِ اغیار کہان شوق ناصح کو ہے کیا شعبدہ پرازی کا

تمکو بھی تو غیرون سے یہ اخلاص نہین ہے جو ربط کہ اس دست و گریبان مین دیکھا

سہل سمجھے ہو اس کا آجانا تم نے تسکین دل کو کیا جانا

غیرون کو اشارہ ہے مرے قتل پہ ناحق یہ جنبشِ ابرو ہے تو سر کاہے کو ہوگا

جو تجھ مین جذبِ دل تاثیر ہے کچھ تو آئے گا ادھر کو نامہ بر آج

کہو سچ وصل کی ٹھہری ہے کس سے کہ عالم اور ہی ہے آپ پر آج

کچھ بھی سمجھا وہ مدعا قاصد پڑھ کے خط اوس نے کیا کہا قاصد

تیری باتون پہ پیار آتا ہے پھر کہو اُس نے کیا کہا قاصد

یا یہ سلطانِ ہفت کشور ہے یا یہ ہے میرے یار کا قاصد

کیسی حسرت برستی ہے منھ پہ خط جو لے کر اُدھر چلا قاصد

آئی جو ماہتاب مین رونق بام سے وہ اُتر گئے شاید

ہم کو اپنی خبر نہین ہمدم دیکھ تو آکے مر گئے شاید

تجھکو بھی تابِ نظر میری طرح سے گر نہیں
آئینہ کیون رکھدیا اے مہرِ تابان دیکھ کر

سادہ لوحی سے مجھے ہوتی ہے امید اثر
اور بھی دل مین وفورِ یاس و حرمان دیکھ کر

اوس گلی مین ازدحامِ اغیار کا یاد آگیا
دل مین جوشِ حسرت و یاسِ تمنا دیکھ کر

دیکھنا شوخی مرے دشمن سے یہ کہتے ہین وہ
کیا ہنسی آئی مجھے تسکین کو روتا دیکھ کر

محبت مین ہوتا ہے آخر جنون   ابھی سے گریبان کو پھاڑا کرین
چھٹین رنجِ طاعت سے زاہد ابھی   کرم پر گر اُس کے بھروسا کرین

وہ وصل مین ہین پوچھتے فرقت کا ماجرا   ہان اب بھی ہے یہ حال کہ تابِ بیان نہین
کہتا ہون گر کہو تو مین عالم کو چھوڑ دون   کہتا ہے مین تو تیری طرح بدگمان نہین
کہتا ہون حشر مین ترا دیدار دیکھکر   دونون جہان کو مین نے دیا رائیگان نہین

دیجے انعام تجھے اُس کا بتا اے قاصد   نامہ بے نام ہے سرنامہ پہ القاب نہین
مجھ پہ بہتان ہے تڑپنے کا سراسر تسکین   میرے پہلو مین ہے اب تو دلِ بیتاب نہین

باتون ہی کے مشفق ہین مرے حضرتِ ناصح   دو دن تو رہ بین پاس مرے رنج و محن مین

سو غنچہ تنگ ہو یہ کہان وہ دہن کہان   گو برگِ گل سے لب ہون مسیحا کے نازک تر

روئین گے یاد کرکے بتون کو بہشت مین   زاہد وہان کی حورون مین جور و ستم نہین

بے مہر کہتے ہو اوسے جو بے وفا نہین   سچ ہے کہ بے وفا ہوتے ہین تم ہو وفا نہین

دیکھون تو لے ہے جان ملک الموت کس طرح   تم وقتِ مرگ پاس سے اٹھنا ذرا نہین

اے چشمِ اشکبار ذرا دیکھنے تو دے   ہوتا ہے جو خراب وہ میرا ہی گھر نہ ہو

یہ آرزو ہے جانے دو ذرا تجھ سے پہلے جان　　کہتا ہے کون وصل کی شب مین سحر نہ ہو

آتی ہین یادگردشین اُس چشم مست کی　　ساغر کا دور مجھ کو نہ دوران سر کرے

اپنی آنکھون سے اگر تشنۂ دیدار ہون　　اشک ٹپکے روزن دیوار سے

کہان تک کرون ضبط نالہ نہ پوچھو　　میرے جی مین آتا ہے کیا بیٹھے بیٹھے
نہ اُٹھا گیا دل کے ہاتھون سے تسکین　　کہا اُس نے جو سب سُنا بیٹھے بیٹھے

اب یہ حالت ہے کہ اُن سا بیدرد　　میرے بچنے کی دعا مانگے ہے

کس کو جی جانے سے ناصح تو ڈراتا ہے　　یہی جاتا ہے محبت مین تو کیا جاتا ہے

تسکین مجھے اس سر کی قسم کچھ نہین معلوم　　کیا کرتے ہین الفت کے لئے کیا نہین کرنے

نہ ہاتھ آتے یہ گوہر پئے نثار مجھے　　بھلا ہوا کہ ملی چشم اشکبار مجھے
مرے قفس مین عجب ہے نہ گل کھلا کوئی　　سُنا گئی تھی صبا مژدۂ بہار مجھے
ترے ستم کے بیان مین اگر یہی ہے مزا　　پڑیگا حشر میں کہنا ہزار بار مجھے
مزے یہ دیکھے ہین آغاز عشق مین تسکین　　کہ سوجھتا نہین اپنا مآل کار مجھے

ہوش اتنا مجھے وحشت مین کہان رہتا ہے　　کس کا یہ نام ہے جو ورد زبان رہتا ہے
ناز سے کہتے ہین وہ مجھ سے یہ تسکین　　آئینہ کیون مری جانب نگران رہتا ہے

گمان ہے دل کو سب پر نامہ بر کا　　کہون کس کس سے آتے ہو کہان سے
کہین ایسا نہ ہو کہدے مفصل　　گلہ ہے شکوہ اُن کے رازدان سے

آرزو تھی ہمین اُس بُت کی خدا سو نہ ملا　　اور کس چیز کی ہم تجھ سے تمنا کرتے

کیا یہ کہتے تھے کہ دل کی بُری ہوتی ہے　　تم سمجھتے تو مجھے یون نہ ستایا کرتے

نہ پوچھ اُس زہرہ وش کے وصل کی شب کا سمان مطرب　　صدائے نغمہ آتی ہے مجھے ہر تار بستر سے

یہ کہکے شب ہجر مین کرتا ہون تسلی — جو رنج و مصیبت ہو سو انسان کے لئے ہو

کہدو صبا سے رہے گا کون — گر نظر بھی سوئے قفس نہ رہی

دل جو لینا ہے تو لو سوچتے کیا ہو پیارے — دوستون مین نہین چیز اپنی پرائی ہوتی

آزردہ اُن کو دیکھتے ہی جان نکل گئی — وہ دیکھ مجکو رہ گئے تلوار کھینچتے

ایک ہم ہین کہ دیا اپنی بھی صورت کو بگاڑ — ایک وہ ہین جنھیں تصویر بنا آتی ہے

مرتا ہون مین تو اور یہ پوچھتے ہو کیون — تو نے یہ کس کے واسطے حالت تباہ کی

ہے ہوا کے دوش پر اپنا غبار مضطرب — اب بھی پھرتے ہین تری کوچہ مین کس توقیر سے

چین سے بیٹھے رہے محفل مین تسکین رات بھر — اُس نے پہچانا نہ ہم کو رنگ کے تغیر سے

کلام عارف

از

جناب مرزا احسان احمد صاحب علیگ ایڈوکیٹ اعظم گڈھ

عشق و محبت جو غزل کا اصلی اور خاص موضوعِ سخن ہے، اس کا تعلق چونکہ انسان کے قلب و روح سے ہے، اس لئے ایک غزل گو شاعر کے لئے علاوہ نکتہ سنج دماغ کے ایک قابل، دردمند اور کیف آشنا دل بھی درکار ہے کہ بغیر اُس کی ثمر افشانیوں کے غزل صحیح معنون مین غزل کہلائے جانے کی مستحق نہین ہو سکتی، یہ اسی روحانی استعداد و صلاحیت کے فقدان کا نتیجہ ہے کہ عام غزل گو شعرار کے کلام مین بجز سطحی، مبتذل اور عامیانہ خیالات و جذبات کے کوئی خاص کشش یا کیفیت محسوس نہین ہوتی، پوری غزل مین ایک شعر بھی ایسا نہین ملتا جس مین عشق و محبت کا کوئی لطیف، نازک اور پُرکیف پہلو نمایان کیا گیا ہو، یا کوئی ایسی بات اس طرز سے کہی گئی ہو کہ سننے والا وجد کرنے پر مجبور ہو جائے، اس بے اثری اور بے کیفی کا اصلی سبب صرف طبیعت کی نااہلی اور [illegible] عشق کے حقائق و اسرار سے بیگانگی ہے،

اس مین شبہہ نہین کہ قدما مین کچھ ایسے اصحاب ذوق بھی گذرے ہین جن کی نکتہ سنجیان نظر انداز نہین کی جا سکتین لیکن شعرار کی اس طویل صف مین زیادہ تر لفظی بازیگر ہی نظر آتے ہین جن کی بدمذاقی کی بدولت [illegible] عشق کی تمام لطافتین [illegible] مین مل کر رہ گئین، اور غزل گوئی کا کمال صرف قافیہ پیمائی سمجھا جانے لگا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ غزل کے نام سے دفتر کے دفتر سیاہ کر ڈالے گئے، لیکن جس چیز کا نام تغزل ہے اُس کی حقیقی شان کہین جلوہ گر نہ ہو سکی، غرض شاعری کی یہ لطیف ترین صنف جس [illegible] کے ساتھ پامال کی گئی ہے

اور اہلِ ہوس کے ہاتھوں اس کو جو ذلت و رسوائی نصیب ہوئی ہے، وہ تاریخِ شاعری کا ایک نہایت عبرت انگیز اور افسوسناک واقعہ ہے،

ہمارے شعرا نے حسن و عشق کی جو تصویر پیش کی ہے، غور کرو، اس کا کیا عالم ہے؟ حسن تمام اخلاقی معائب کا مجموعہ ہے یعنی وہ ظالم ہے، فتنہ گر ہے، بدمزاج ہے، دغاباز ہے، رقیب پرست ہے، قاتل ہے، بے رحم ہے، اور سب سے بڑھکر یہ کہ بے شرم و بے غیرت ہے، سرِ بام علانیہ جلوہ فروشیاں کرتا ہے، اور شخصی کوتاہیوں کے ساتھ بہات آتا ہے، ایسے محبوب کی بزمِ ناز میں مذاقِ محبت کے ابتذال و پستی کی جو حالت ہوگی وہ محتاجِ اظہار نہیں، اس کا اندازہ کرنا چاہو تو قدیم غزل سرایانِ لکھنؤ کو دیکھو جن کے ذوقِ ہوس کی گرد فشانیوں نے جلوہ گاہِ محبت کی فضاے نورانی کو اس طرح مکدر کر دیا کہ اہلِ ظاہر کی نگاہیں بھی متنفر ہو کر رہ گئیں

حقیقت یہ ہے کہ قدما نے حسن و عشق کو زیادہ تر صرف ظاہری نگاہ سے دیکھا، اور یہ سمجھ لیا کہ غزل گوئی کے لئے صرف شاہدانِ لبِ بام کی عامیانہ عشوہ طرازیوں کی مصوری کافی ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کے کلام میں ایک زندہ روح کی آتش نشانیاں بہت کم نظر آتی ہیں، چند متعین فرسودہ مضامین تھے، جن پر مختلف شکلوں میں طبع آزمائی کی جاتی تھی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ غزل میں قلب و روح کے لئے کوئی سامانِ ذوق و لذت باقی نہیں رہا، غرض قدیم اندازِ سخن نے تغزل کے معنوی جمال و عظمت کو جس طرح برباد کیا، ہر مذاقِ سلیم کبھی اس سے درگذر نہیں کر سکتا لیکن افسوس زیادہ اس امر کا ہے کہ موجودہ دورِ ترقی میں بھی معدودے چند اصحابِ ذوق کے علاوہ عام طور پر غزل گوئی کا وہی قدیم بے کیف منظر نظر آتا ہے،

حقیقت یہ ہے کہ باوجود شعرا کے ضخیم دواوین و کلیات کے تغزل اب تک ایک جسد بے روح تھا جس کو زندہ اور بیدار کرنے کے لئے موجودہ دور میں اکثر اربابِ فن نے نغمہ سرائیاں کیں لیکن اس کے اندرونی لطیف اور نازک احساسات میں زندگی کی کوئی خاص حرکت پیدا نہ ہو سکی، اس کے لئے ایک ایسا شنیدہ مزاج درکار تھا جس کو قدرت نے دردآشنا دل کے علاوہ حکیمانہ نظر بھی عطا کی ہو، اس دور میں ان خصوصیات کی

کی جامع اصغر کی ذاتِ گرامی تھی جس کے حسنِ تخیل کی ضیا باریوں سے تغزل کا نقش فرسودہ اس طرح چمک اٹھا کہ اربابِ ذوق کی نگاہیں روشن ہوگئیں، افسوس ہے کہ عشق و محبت کی بزمِ روحانی کا یہ مطربِ آتش نوا ہمیشہ کے لئے خاموش ہوگیا، اگرچہ اب اُس کے دورنگین کی وہ ادائیں جو سراپا نشۂ حیات سے لبریز تھیں دیکھنے میں نہ آئیں گی، اور نہ اب اس کے سازِ محبت کا وہ لطیف اور پُرگداز ترنم سننے میں آئے گا جس سے قلب و روح کی گہرائیاں تڑپ اٹھتی تھیں، تاہم نفس تغزل کے لحاظ سے اس وقت جگر کا وجود جس کے پرسوز نغموں سے تشنگانِ ذوق کو بہت کچھ تسکین روحانی حاصل ہو سکتی ہے، ایک خاص وقعت کا مستحق ہے، ناانصافی ہوگی، اگر اس موقع پر حبیب احمد صدیقی مصنف "جلوۂ صدرنگ" کا نام فراموش کردیا جائے اگرچہ وہ عام طور پر مشہور نہیں ہیں لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ صحیح المذاق غزل گو شعرار کی صف میں وہ ایک نمایاں جگہ کے مستحق ہیں، اُن کے ذوقِ سلیم نے حسن و عشق کے افسانۂ کہن میں جو تازگی اور لطافت پیدا کی ہے، اس کی داد صرف اربابِ نظر ہی کافی طور پر دے سکتے ہیں،

موجودہ دور میں جب کہ فطرتِ انسانی کی روحانی لطافت اور پاکیزگی روز بروز مٹتی جاتی ہے، اکثر خیال ہوتا تھا کہ جگر کے بعد شاید عشق و محبت کے دل گداز ترانوں سے سامعہ لطف اندوز نہ ہو سکے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ قدرت اپنی فیاضی میں کمی نہیں کرتی، وہ ہر دور میں جوہر قابل پیدا کرتی رہتی ہے، یہ اور بات ہے کہ عدمِ تربیت یا ناموافق ماحول کے اثر سے اُن کی مخفی صلاحیتوں کو کافی طور پر ابھرنے کا موقع نہ مل سکے، اس میں قدرت کا کوئی قصور نہیں، یہ صرف زمانہ کی ناقدر شناسی ہے، جو اکثر بہترین دل و دماغ کو برباد کرکے رکھ دیتی ہے آج بھی گوشۂ گمنامی میں پڑے ہوئے ایسے قابل افراد موجود ہیں کہ اگر ان کو اطمینان و سکون کی دولت نصیب ہو تو اُن کی شاعرانہ صلاحیت قلب و روح کی ضیافت کے لئے بہت کچھ سامان بہم پہنچا سکتی ہے، گردشِ روزگار کے انہی ستم زدوں میں ایک یہ نوجوان شاعر بھی ہے، جس کا ہم اس وقت اربابِ ذوق سے تعارف کرانا چاہتے ہیں،

اصلی نام عثمان عباسی ہے، عارف تخلص ہے، ضلع بلیا کے ایک غیر معروف دیہات کے رہنے والے ہیں، دیہات کا نام اس قدر ثقیل اور غیر فصیح ہے، کہ شاید لطافت پسند طبائع اُس کو سننا گوارا نہ کریں لیکن سُننا چاہیں تو سُن لیں، بسوہاری نام ہے اور ڈاک خانہ کا نام تو اس سے زیادہ سامعہ خراش ہے یعنی پھرسا ٹانڈ، یہ صرف قدرت کا کرشمہ ہے کہ ایسے گمنام مقام سے یہ صاحب ذوق پیدا ہوا ہے جس کی شاعرانہ استعداد و صلاحیت سے اردو تغزل کی بہت کچھ آیندہ توقعات وابستہ ہیں،

مجھکو اس کا علم نہیں کہ شاعری میں عارف صاحب کا کوئی استاد بھی ہے کہ نہیں، میرے نزدیک جس کو قدرت نے ذوقِ سلیم عطا کیا ہو، اس کے لئے اُس کی چندان ضرورت بھی نہیں ہوتی لیکن اتنا ضرور معلوم ہے کہ عارف صاحب کو حضرت جگر سے خاص محبت اور عقیدت ہے، اس لئے اُن کے کلام میں حضرت جگر کے رنگِ تغزل کی بہت کچھ جھلک نظر آتی ہے لیکن یہ محض کورانہ تقلید نہیں ہے بلکہ شاعر کی انفرادی خصوصیت کی کچھ ایسی جلوہ ریزیان بھی موجود ہیں جن سے کلام میں ایک مستقل رنگ کی چمک پیدا ہوگئی ہے،

عارف صاحب کا خاص موضوعِ سخن غزل ہے، جو شاعری کی سب سے زیادہ لطیف اور نازک صنف ہے، اگرچہ نااہل طبیعتوں کی بدمذاقی کی بدولت غزل گوئی عام طور پر نہایت آسان چیز سمجھی جاتی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میدان میں محض لفظی بازیگری کا ” نہیں دیکھتی، جگر نے نہایت سچ کہا ہے

کاریگرانِ شعر سے پوچھے کوئی جگر سب کچھ تو ہے مگر یہ کمی کیون اثر نہیں

اس کا اصلی سبب جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں روحانی استعداد و صلاحیت کا فقدان ہے. خواہ کسی کو اتفاق ہو یا نہ ہو لیکن ہمارا تو خیال یہ ہے کہ تغزل کی وادی ایمن سے وہی شوریدگان محبت کامیاب گذر سکتے ہیں، جو ایک طرف متاعِ خرمن کے انبار لگاتے ہیں، اور دوسری طرف برق خرمن سوز کو بھی دعوت دیتے ہیں کہ اسی کی شرر افشانیوں میں حیاتِ روحانی کے حقیقی نشو ونما کا راز پنہاں ہے، اس بنا پر ایک غزل گو شاعر کا اصلی سرمایۂ ناز دماغ کی فلسفیانہ موشگافیان نہیں، بلکہ قلب و روح

کی آتش فشانیاں ہیں، جن کے بغیر عشق و محبت کی راہِ طلب میں گام زنی کی جرأت محض ایک سعیِ لاحاصل ہے، چنانچہ عارف صاحب کی صحتِ مذاق کی سب سے پہلی دلیل یہی ہے کہ انھوں نے دل ہی کے سوز و گداز کو اپنی دولت قرار دی ہے، فرماتے ہیں،

عارف کی دنیا عارف کی دولت   اِک قلبِ مضطر، اِک دیدۂ تر

ہم کو نہایت مسرت ہے کہ اس قلبِ مضطر کے اضطراب و بےتابی میں عالمِ نزع کی اعضا شکنی کا منظر نظر نہیں آتا، اور نہ اس دیدۂ تر سے وہ آنسو ٹپکتے ہیں، جن سے چہرہ زرد یا نیلگون ہو جائے اس کی صرف وجہ یہ ہے کہ ان کا مذاقِ محبت صحیح معنوں میں درد و غم کا لذت شناس ہے، یہ اسی لذت ناشناسی کے فقدان کا نتیجہ ہے کہ عام غزل گو شعرا کے کلام میں مرثیہ کی شان پیدا ہو گئی ہے، حالانکہ عشق کے درد و غم کو نوحہ گردون کے آہ و بکا سے کوئی تعلق نہیں،

عارف صاحب نے در دِ عشق کو ایک مریض جان بلب کی نظر سے نہیں، بلکہ ایک بلند خیال اور حوصلہ مند عاشق کی نگاہ سے دیکھا ہے، اُن کے نزدیک غم کونین کی دولت ہے، اور اسکی لذت کے اس قدر دلدادہ ہیں کہ ہر نفس اُس کی خلش کے آرزومند ہیں، فرماتے ہیں،

دولتِ کونین ہے گر غم ملے   غم بھی وہ جو ہر نفس پیہم ملے

ان کا احساسِ درد اس غم کو قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہے، جو مستقل اور دائمی نہ ہو،

عارفِ حزنِ درد پسندی نے بارہا   ٹھکرا دیا وہ غم جو غمِ جاودان نہ تھا

عشق و محبت کا یہ غم اُن کو ہر غم سے نجات عطا کر دیتا ہے،

مجھکو ہر غم سے ہو گئی ہے نجات   تیرے غم کے یہ فیض یہ برکات

"غمِ جانان" کے بغیر ان کے نزدیک زندگی کے آلام و مصائب کا تحمل دشوار ہے،

دو تو کہئے کہ تیرے غم نے بڑا کام کیا   ورنہ مشکل تھا غمِ زیست گوارا کرنا

ان کے مذاقِ درد پر غمِ جاناں کی توجہ کا جو اثر ہوتا ہے، اس کی کیفیت ان الفاظ میں ادا کرتے ہیں:

عارف غمِ جاناں کی توجہ کے تصدق   میں درد کو درماں سے فزوں دیکھ رہا ہوں

یہ اسی بلند اور شریفانہ احساس کا فیض اثر ہے جس نے عارف صاحب کے شاعرانہ جذبات کو ابتذال کی طرف مائل ہونے نہیں دیا ہے، بلکہ ہر قدم پر وہ حسن و عشق دونوں کے عظمت شناس نظر آتے ہیں یعنی باوجود انتہائی نیاز و عقیدت کے اُن کے آئینۂ محبت میں ایک رسوائے سر بازار کی بے کیفی اور عامیانہ ادائیں نظر نہیں آتیں، احساس کی شدت اور وارفتگی کے ساتھ بارگاہِ حسن کا ادب شناس رہنا ہر شخص کا کام نہیں، عارف صاحب کی یہ خاص خصوصیت ہے کہ باوجود غیر معمولی شوریدہ مزاجی کے کوئی قدم جادۂ ادب سے متجاوز ہونے نہیں پاتا چند اشعار ملاحظہ ہوں،

حسن کی فطرت مکمل احتیاط   عاشقی بے گانۂ سود و زیاں

کون آواز دے رہا ہے مجھے   کانپ اٹھی ہے نبضِ محسوسات

ڈھونڈتی ہے انھیں حسرتِ حیاتِ ابدی   وہی لمحے جو تری یاد میں کام آتے ہیں

میں نامراد سہی، راہِ شوق میں لیکن   یہی بہت ہے تجھے کامیاب دیکھ لیا

دیکھ اے جبینِ شوق، نہ حد سے گذر کہیں   ایسا نہ ہو، وہ نقشِ قدم پائمال ہو

وہ لذتِ نشاط ہو، یا تلخیِ الم   جو کچھ عطا ہو، مجھکو بہ حدِ کمال ہو

نظر آتی ہے جس کی روشنی میں اک نئی منزل   خدا رکھے ترا نقشِ قدم، ایسا بھی ہوتا ہے

لالہ و گل کہیں خورشید و قمر ہوتا ہے   حسن ہر رنگ میں فردوس نظر ہوتا ہے

میری اس نیند پہ بیداریِ کونین نثار   آنکھ لگتے ہی ترے پاؤں پہ سر ہوتا ہے

تری طلب نے تو بخشی ہمیشگی کی حیات   مآلِ عارفِ خانہ خراب دیکھ لیا

کھلتے ہیں معنیِ اسرار و رموزِ ہستی   حسن جب بارگہِ عشق میں رکھتا ہے قدم

اب مٹی جاتی ہے آپ لذت ناکامی بھی کیا قیامت ہے کہ آہوں میں اثر ہوتا ہے

جس جا قدم قدم پہ کوئی امتحان نہ تھا میری زمین نہ تھی وہ مرا آسمان نہ تھا

اللہ اللہ یہ مرے حسن تصور کا فروغ دل میں اک شمع سی روشن ہو تری یا گیا تھا

ان اشعار سے ناظرین بخوبی اندازہ کرسکتے ہیں کہ ہمارے نوجوان شاعر کے جذبات میں بلندی لطافت اور پاکیزگی کا عنصر کس حد تک موجود ہے، اُن کے ذوق نظر کا جو محبوب ہے اس کی اداؤں کی تصویریں الفاظ میں کھینچی ہے، فرماتے ہیں،

وہ روے زیبا فردوس رنگین وہ قد رعنا تکمیل محشر

حسن تبسم، ناز گلستان موج نفس میں تسنیم و کوثر

ہر جنبش لب اعجاز فطرت ہر لغزش پا آشوب محشر

ظاہر ہے کہ ایسے پاکیزہ سیرت محبوب سے جس کو عقیدت ہوگی اُس کے خیالات پستی کی طرف مائل نہیں ہو سکتے،

ممکن ہے کہ وقت آفرین اور مشکل پسند طبائع کو عارف صاحب کے کلام سے سیری نہ ہو لیکن کثر اشعار ایسے ملتے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ اُن کی نظر محض سطحی اور عامیانہ نہیں ہے، بلکہ حقیقت آشنا ہے، چند مثالیں ملاحظہ ہوں،

زندگی کی بنیاد یقین ہی کی قوت سے مستحکم ہو سکتی ہے،

عمل بیگانہ حسن یقین ہے بناے زندگی ہو خاک محکم

اسی حقیقت کو ایک دوسرے شعر میں اس طرح ادا کیا ہے،

ہے یقین کے دم سے رونق کائنات اے اسیر حلقۂ وہم و گمان

عالم کی رونق صرف جنون عشق کی نور افشانیوں سے ہے، ورنہ عقل کی موشگافیوں سے ہر طرف

تاریکی ہی نظر آتی ہے،

عکسِ خرد سے دنیا اندھیری　　　نورِ جنون سے عالم منور

حسن کی رعنائیاں محض احساسِ نظر پر موقوف ہیں،

جہاں تک جس کو احساسِ نظر ہے　　　وہیں تک حسن میں رعنائیاں ہیں

ایک دو شعر اور ملاحظہ ہوں

موت سے پہلے مر کے دیکھ ذرا　　　خود تجھے ڈھونڈھتی پھرے گی حیات

فرصت یک نفس، وقفہ یک نظر　　　عرصۂ زندگی کس قدر مختصر

خیالات میں پاکیزگی کے علاوہ کہیں کہیں ندرت و طرفگی کا عنصر بھی نظر آتا ہے۔ مثلاً جبین و آستان کا موضوع ایک فرسودہ موضوع ہے جس پر غزل گو شعراء نے مختلف طریقوں سے طبع آزمائی کی ہے۔ لیکن عارف صاحب کی جبینِ نیاز کے ذوقِ سجود نے جذب و اشتیاق کا جو منظر پیش کیا ہے، اس کی مثال مشکل سے مل سکتی ہے، فرماتے ہیں،

دنیا سمٹ گئی تھی جبینِ نیاز میں　　　سجدے سے سر اٹھا تو نہیں آستان تھا

فریبِ نظر کا مضمون بھی کافی پامال ہو چکا ہے لیکن عارف صاحب سرے سے اس کے قائل ہی نہیں، دیکھو کس خوبی سے اپنے اس دعوی کو ثابت کیا ہے، کہتے ہیں :-

ہر ذرہ خود جب آئینہ اس جلوہ گر کا ہو　　　ایسے میں کیا سوال فریبِ نظر کا ہے

منزلِ مقصود تک نہ پہنچنے پر شعراء نے عام طور پر درد و غم کا اظہار کیا ہے، صرف اس لئے کہ وہ اس حقیقت سے بے خبر ہیں کہ راہِ طلب میں کوئی قدم بے کار نہیں ہوتا، لیکن عارف صاحب کے جنونِ شوق کو منزل نہ ملنے کا کوئی غم نہیں، وہ راہِ طلب کی ناکامیوں کو رائگاں نہیں سمجھتے،

منزل نہ مل سکی بھی تو کیا اے جنونِ شوق　　　راہِ طلب میں کوئی قدم رائگاں نہ تھا

چند اشعار اور ملاحظہ ہوں ،

ہر طرف چشم تمنا نگران ہے لیکن — تیرا جلوہ کہین پابند نظر ہوتا ہے

تو بہ ہے یہ روز افزون نوازش ہائے پنہان کی — کہ معیار تمنا آج تک قائم نہین ہوتا

اب ذوق فراوان کا خدا ہی ہے نگہبان — پامال ہر اک راہ جنون دیکھ رہا ہون

جیسے ہر شے مین وہی جلوہ گر — اللہ اللہ مرا اعتبار نظر

ننگ ہے ہجر مین مرنے کی تمنا کرنا — کفر ہے بے خودی شوق کو رسوا کرنا

ان مثالون سے عارف صاحب کی بلند نظری کا ایک بڑی حد تک اندازہ ہوتا ہے ، وہ عشق و محبت کے بلند اور نازک مقامات سے ناآشنا نہین ہین ، انھون نے خود اپنے شوق و طلب کی منزل کا نشان تبلا دیا ہے ، فرماتے ہین ،

زہے وہ جلوہ حیرت فزا کا عالم — خوشا وہ منزل عارف جہان خرد نہ جنون

ایک عارف کی حقیقی منزل تو یہی عالم حیرت ہے ، جہان پہونچکر محسوسات کی بیرحم حکومت سے دل و دماغ کو نجات مل جاتی ہے ، ظاہر ہے کہ ایسے حقیقت آشنا رہ نورد کی نظر مین عشق و محبت کے کتنے پر کیف مقامات ہون گے ، چند مثالین ملاحظہ ہون ،

شوق کی راہ مین ایسے بھی مقام آتے ہین — خود نگاہون کو تجلی کے سلام آتے ہین

ایک وہ بھی طلب شوق کی منزل ہی جہان — حسن خود ساتھ مرے گرم سفر ہوتا ہی

منزل دوست رہ شوق کے ہر گام پہ ہی — ہان مگر بے خودی کیف مین بہکین نہ قدم

شوق کی اک وہ بھی منزل ہی جہان — خود محبت ہے محبت کی زبان

گذر گیا ہے محبت مین وہ زمانہ بھی — کہ اضطراب کو سمجھا ہون انتہائے سکون

وسعت کون و مکان ڈوب کے رہ جاتی ہے — وہ بھی عالم کبھی اے دیدۂ تر ہوتا ہی

کیا ان اشعار کے بعد شاعر کی روحانی استعداد و صلاحیت سے انکار کیا جاسکتا ہے ؟

عشق و محبت مین انسان پر مختلف قسم کی کیفیتین طاری ہوتی ہین، جو اکثر نازک اور لطیف ہوتی ہین ان قلبی کیفیات کی مصوری ایک غزل گو شاعر کا بڑا کمال ہے، جس کی جھلک عارف صاحب کے کلام مین خاص طور پر محسوس ہوتی ہے چند اشعار ملاحظہ ہون،

عشق ہی آہ عشق ہی آنسو　　گاہ شعلہ ہے گاہ شبنم ہے

قیامت ہے ابھی تک گریۂ غم　　نہ دامن تر نہ جیب و آستین نم

اللہ ری مری محویتِ دید کا عالم　　جیسے کبھی دیکھا نہین یون دیکھ رہا ہون

دل یون مٹا کہ لطفِ شکایت بھی مٹ گیا　　اب کیا کہیں کہ درد کہاں تھا کہاں نہ تھا

مری دیرانِ نگاہی کا یہ عالم　　بھری محفل مین بھی تنہائیاں ہین

خواہشِ وصل ہی باقی نہ تمنائے سکون　　مٹ گیا ذوقِ طلب بھی دل برباد کیا تجھ

ایک ہم ہین کہ تری چشمِ تغافل کی قسم　　نہ سزاوارِ ستم ٹھہرے نہ شایانِ کرم

اسی سلسلہ مین ایک غزل کے دو تین اور اشعار سننے کے قابل ہین، ملاحظہ ہون

محبت مین محبت کی قسم ایسا بھی ہوتا ہی　　کہ دل روتا ہی اور ہنستے ہین ہم ایسا بھی ہوتا ہی

محبت مین کبھی چشمِ کرم بھی بار ہوتی ہی　　گلون پر اشکِ شبنم کی قسم ایسا بھی ہوتا ہی

زبانِ عشق بن جاتی ہی اکثر بے زبانی بھی　　نگاہون سے برس پڑتا ہی غم ایسا بھی ہوتا ہی

ہجومِ غم مین بھی عارف سکون محسوس کرتا ہون　　خوشی سے بھی الجھ جاتا ہی دم ایسا بھی ہوتا ہی

ان اشعار کی موجودگی مین عارف صاحب کا یہ ارشاد

تو نے عارف کو دیکھا نہین ہمنشین　　اب کہان ایسے سرمست و شوریدہ سر

چندان نا موزون نہین ہے، عارف صاحب کے طرزِ کلام سے اُن کی سرمستی اور شوریدہ سری

کا کافی اندازہ ہوتا ہے، لیکن کہین ایسا نہ ہو کہ یہ شوریدہ مزاجی آگے چل کر کبھی بے راہ روی اختیار کرلے، اور ایک بندۂ ہوس کی مبتذل ادائین نظر آنے لگین، لیکن قدرت نے عارف صاحب کو جو ذوق سلیم عطا کیا ہو اس سے ہم کو اس کا اندیشہ نہین ہو،

مذکورۂ بالا اشعار سے علاوہ پاکیزگی خیال کے ناظرین عارف صاحب کے طرز ادا کی روانی سلاست اور سادگی کا بھی کافی اندازہ کرسکتے ہین، ایک غزل گو شاعر کے لئے زبان کی لطافت اور شیرینی کا لحاظ نہایت ضروری ہے، ورنہ اس کے کلام مین وہ کیف واثر جو تغزل کی جان ہے، پیدا نہین ہو سکتا،

عارف صاحب کے کلام کا اب تک کوئی مستقل مجموعہ شائع نہین ہوا ہے، صرف چند غزلین مجھکو ملی تھین، جن کی بنا پر اُن کے خصوصیات کلام کا ایک اجمالی خاکہ پیش کیا گیا ہے، جس سے ناظرین کو کم از کم اتنا اندازہ ضرور ہو سکتا ہے کہ ہمارے اس نوجوان شاعر مین ایک کامیاب غزل گو شاعر ہونے کی کافی صلاحیت موجود ہے لیکن افسوس ہو کہ ناموافق حالات اس صلاحیت کو پوری طرح پر ابھرنے کا موقع نہین دے رہے ہین، ورنہ کوئی وجہ نہین کہ اس لالۂ صحرائی کی رنگینیون سے ارباب ذوق کی نگاہین روشن نہ ہوسکین، ضرورت صرف قدرشناسی اور موافق آب و ہوا کی ہے جس کے بغیر غیر معمولی قابلیتین بھی برباد ہو کر رہ جاتی ہین،

تاریخ اسلام حصۂ اوّل

عہد رسالت و خلافت راشدہ یعنی آغاز اسلام سے لے کر خلافت راشدہ کے اختتام تک اسلام کی مذہبی، سیاسی، تمدنی اور علمی تاریخ، (طبع سوم)

تنخیر

از

جنابِ شورش کاشمیری

اے کہ ترا قیام ہے اصلِ نظامِ دو جہان — تیرا جمالِ زندگی حاصلِ نورِ کُن فکان
عالمِ قدس میں ہے تو صاحبِ عرش و لامکان — محفلِ ہست و بود میں اپنے خدا کا ترجمان

تجھ پہ درود اور سلام، تجھ پہ درود اور سلام

تیرے پیام سے مٹا فرقِ مکان و نسل و رنگ — اور دلوں سے اُٹھ گیا نفرت و عصبیت کا زنگ
خُلق سے تیرے مل گئی حق کی جمن سے سچ کی گنگ — اور اس اتّصال پر بج اٹھی دل کی جلترنگ

تجھ پہ درود اور سلام، تجھ پہ درود اور سلام

تیری نگاہ عرش رس، پردہ کشائے لا الٰہ — تیری حیات سر بسر رحمتِ عالمین پناہ
بتکدۂ غرور و کبر تیری اذان سے تباہ — فقر سے تیرے خاک بوس رفعتِ افسر و کلاہ

تجھ پہ درود اور سلام، تجھ پہ درود اور سلام

ماہِ منیرِ عرش ہے، تیرے عروج کی وہ رات — کھل گیا تیرے واسطے جس پہ درِ حریمِ ذات
تو ہے حبیبِ کبریا تو ہے رسولِ کائنات — تیرا وجودِ پاک ہے باعثِ رحمت و نجات

تجھ پہ درود اور سلام، تجھ پہ درود اور سلام

سرورِ غازیانہ

از

پروفیسر اختر قادری، مظفر پور، بہار

وہی زعمِ باطلانہ، وہی طرزِ جاہلانہ — اسی راہِ پرخطر پہ ہوا گامزن زمانہ

وہی فتنۂ قیصری کا، وہی شیوۂ خواجگی کا — وہی دامِ رنگ و خون کا، وہی طورِ آذرانہ

کوئی گوشۂ فراغت نہ رہا جہان میں باقی — ہے خطر سے اب میسّر، نہ قفس نہ آشیانہ

یہ خرد کی کم نگاہی یہ فریب خوردہ راہی — کہیں کاروانِ آدم نہ ہو موت کا نشانہ

مئے نو کے رنگ و بو کا نہ چلا فریبِ آخر — طلبِ لب و دہن ہے وہی بادۂ شبانہ

ارے پیاس آدمیت کی بجھانے والے ساقی — تری رحمتوں کے ساغر کا ہے منتظر زمانہ

ترے صدقے! پھر دلوں میں وہی ذوق و شوق بھر دے — ترے صدقے! پھر ملے وہ تب و تابِ عاشقانہ

وہ نگاہ! آدمی کو جو بنا دے آدمی پھر — وہ نگاہ جو بدل دے رہ و رسمِ عامیانہ

دلِ مرتضیٰ عطا کر، دلِ ابنِ مرتضیٰ دے — جو بنا دے مشکلوں کو بھی عمل کا تازیانہ

مرے قافلے کو ایسا کوئی مردِ راہ عطا ہو — جو بڑھائے قافلے کو بہ سرورِ غازیانہ

یہ مرا دلِ فسردہ! اسی ننگِ عاشقی کو
کچھ عجب نہیں کہ اختر ملے سوزِ جاودانہ

مطبوعات جدیدہ

شعرائے اردو کے تذکرے

از جناب ڈاکٹر سید عبداللہ صاحب صدر شعبۂ اردو پنجاب یونیورسٹی تقطیع چھوٹی، ضخامت ۱۱۱ صفحے، کاغذ عمدہ، ٹائپ نفیس، قیمت مجلد عہ، پتہ :- مکتبہ جدید انارکلی لاہور،

ہمارے لائق دوست ڈاکٹر سید عبداللہ نے عرصہ ہوا، پرانی انجمن ترقی اردو کے رسالہ میں اردو شعرا کے تذکرون پر ایک فاضلانہ مقالہ لکھا تھا، جس کو اب کتابی شکل میں شائع کر دیا گیا ہے، اس میں میر کی نکات الشعرا سے لیکر آب حیات تک اردو کے تمام اہم تذکرون کا جائزہ لیا گیا ہے، شروع میں اُن کی مختصر تاریخ، اُن کے اقسام، اور مختلف دورون کے تذکرون کا اجمالی ذکر ہے، اس کے بعد ہر دور کے اہم تذکرون پر مفصل تبصرہ کیا گیا ہے، اور اُن کی خصوصیات دکھائی گئی ہین، اور نکات الشعرا، میر، مخزن نکات، قائم چاندپوری، تذکرۂ میر حسن، تذکرۂ ہندی و ریاض الفصحاء مصحفی، عیار الشعراء خوب چند ذکا، مجموعۂ نغز، گلدستۂ نازنینان، گلشن بیخار شیفتہ، گلشن بیخزان قطب الدین باطن، گلزار ابراہیم ابراہیم خان، گلشن ہند، تذکرۂ صہبائی، تذکرہ گارسان دتاسی، طبقات الشعرا، کریم الدین، تذکرۂ شعرائے دکن، گلشن ناز درگا پرشاد اور آب حیات، محمد حسین آزاد کا نہایت مفصل جائزہ لیا گیا ہے، اور اُن کی خصوصیات، اُن کے محاسن و معائب، متاخر تذکرون پر متقدم کے اثرات، زمانہ اور مذاق کے تغیر کے ساتھ تذکرہ نویسی کے مقاصد اور مباحث مین وسعت و ترقی، اس کے نتائج، اور عہد بعہد کے تغیرات وغیرہ ہر پہلو کو نہایت تفصیل کے ساتھ اس طرح دکھایا گیا ہے کہ تذکرہ نگاری کی پوری علمی و فلسفیانہ تاریخ سامنے آجاتی ہے، آخر مین ان اعتراضوں کا جائزہ لیا گیا ہے، جو متاخر تذکرہ نگارون نے اپنے پیشروون پر کئے ہین، اور گارسان دتاسی کے اعتراضات کا خصوصیت کیساتھ جواب دیا گیا ہے، بعض تاریخ

اعتراضوں کو تسلیم بھی کیا گیا ہے، اردو میں اس موضوع پر اپنی نوعیت کی یہ پہلی کتاب ہے، اور مصنف کی وسعت نظر اور نکتہ سنجی کا اندازہ کتاب کے مطالعہ ہی سے ہو سکتا ہے،

رموزِ خطابت: مولفہ جناب نظیر الدین احمد صاحب تقطیع چھوٹی ضخامت ۱۰۰ صفحات کاغذ، کتابت و طباعت معمولی قیمت ۱۲ پتہ:- انجمن اشاعت علم و ادب نمبر ۲۳، چیلہ پورہ حیدرآباد دکن،

تقریر و خطابت کا ملکہ اگرچہ بڑی حد تک فطری چیز ہے، مگر مشق و ممارست کو بھی اس میں دخل ہے، اور خطابت کے کچھ ایسے اجزاء و عناصر اور اصول و ضوابط ہیں، جن پر عمل کرنے سے ایک غیر مقرر بھی مقرر، اور مقرر اعلیٰ درجہ کا خطیب بن سکتا ہے، اس کتاب میں انہی عناصر اور ضوابط کو تفصیل کے ساتھ تحریر کیا گیا ہے، کتاب کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ مؤلف اس فن سے واقف ہیں، اور اس کے لٹریچر پر بھی اُن کی نگاہ ہے، چنانچہ انھوں نے مختلف ملکوں اور قوموں کے مشہور خطیبوں کے تجربات، اقوال اور خطابت سے متعلق دلچسپ اور مفید تاریخی واقعات کی روشنی میں فن خطابت کے اصول اور کامیاب خطیب بننے کے طریقے بتلائے ہیں، اور اس کے مختلف پہلوؤں کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے، اردو میں اس موضوع پر بہت کم کتابیں ہیں، اور جو ہیں بھی وہ معمولی درجہ کی، یہ کتاب اپنے معلومات کے لحاظ سے نو آموز مقرروں کے لئے مفید اور کارآمد ہے، اس میں قدیم یونان و روما اور جدید یورپ کے نامور خطیبوں کے ساتھ بعض عرب خطباء کے نام بھی آئے ہیں، مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عربوں کے نام غلط لکھنے کا اہتمام کیا گیا ہے، اور مشکل سے دو چار نام صحیح لکھے گئے ہیں، مثلاً ربیعۃ الراس کے بجائے ربیعۃ الرائے مصعب بن عمیر کے بجائے مصعب بن عمر، بشر بن معمر کے بجائے بشیر بن عمر، صحار بن عباس کے بجائے صحار بن عیاش ص ۰۵، زبیر بن بکار کے بجائے زبیر بن بکاس ص ۵۵ صاحب بن عباد کے بجائے صاحب بن عبادہ ص ۶۰ جبلہ غسانی کے بجائے جبلہ غانی معن بن زائدہ کے بجائے معن بن زید، علیہ بن ہیثم کے بجائے علیا بن ہشم ص ۸۲ و ۸۳ حتیٰ کہ عام الفیل کو عام الفول ص ۵ اور بیعت رضوان کو بیعت رضوان لکھا گیا ہے، ایک جگہ موقع کی جمع الجمع مواقعون بنائی گئی ہے، چند صفحات میں اتنی غلطیاں حیرت انگیز ہیں، تاہم

اس سے اصل کتاب کی خوبی پر کوئی اثر نہیں پڑتا،

علم شہریت اور نظام حکومت از جناب مولوی ابراہیم صاحب عمادی ندوی تقطیع چھوٹی ضخامت ۲۶۲ صفحات، کاغذ، کتابت وطباعت معمولی قیمت مجلد عہ، پتہ :- عثمانیہ بک ڈپو محمد علی بلڈنگ بمبئی نمبر ۳

اس کتاب کا موضوع اس کے نام سے ظاہر ہے، اس میں سیاسیات کے مسائل کو اختصار کے ساتھ تحریر کیا گیا ہے، کتاب دو حصوں اور بہت سے ابواب پر مشتمل ہے، پہلے حصہ کے ابواب میں علم شہریت کی تعریف، اس کی اہمیت، سماج کے نشو ونما کی مختصر سرگذشت، ذات پات اور طبقات کی تقسیم، ان کا نظام، ملکیت کے مسائل، سماج اور ریاست کا فرق، ریاست کے لوازم، قانون، شہریت، اس کے حقوق و فرائض، حکومت کے اقسام وغیرہ علم شہریت کے بنیادی مسائل بیان کئے گئے ہیں، اور دوسرے حصہ میں ہند قدیم کے زمانہ سے لیکر ہندوستان کی آزادی تک اس کے نظام حکومت اور دستوری ارتقار کی مختصر سرگذشت تحریر کی گئی ہے، اور آخر میں ہند یونین کے دستور کا خلاصہ دیدیا ہے، عام اردو خواں اور طلبہ کے لئے یہ کتاب مفید ہے، اور اس حیثیت سے اور زیادہ لائق قدر ہے کہ ایک جدید فن پر ایک مولوی کی تالیف ہے،

اردو زبان کا نیا عروض از جناب پروفیسر حبیب اللہ خان صاحب غضنفر ایم اے علیگ، تقطیع چھوٹی ضخامت ۷۰ صفحات کاغذ، کتابت وطباعت بہتر قیمت عہ پتہ: اقبال روڈ ٹرام جنکشن، صدر کراچی نمبر ۳،

اردو شاعری کے عروض کی بنیاد عربی عروض پر ہے، اس لئے اردو میں اس فن پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں تمامتر عربی عروض کی تقلید کی گئی ہے، جو بجنسہ اردو شاعری کے لئے موزون نہیں۔ ہے اور اس سے مختلف قسم کے نقائص پیدا ہوتے ہیں، اور عربی عروض کے بعض اوزان اردو شاعری کی بعض بحرون پر ٹھیک منطبق نہیں ہوتے، اس لئے مصنف نے اردو شاعری کے مزاج کے مطابق اس میں بعض ترمیمیں کی ہیں، اور ان کو

اردو شاعری کی مختلف بحروں میں برت کر دکھایا ہے، راقم کو اس فن سے زیادہ دلچسپی نہیں ہے، اس مصنف کی جدت کی صحیح داد اس فن کے ماہر ہی دے سکتے ہیں، مگر اتنا اندازہ ضرور ہو جاتا ہے کہ اس سے اردو شاعری کے عروض میں وسعت اور شعراء کو سہولت پیدا ہو گی، اور بعض اوزان جو کم استعمال ہوتے ہیں یا بالکل نہیں ہوتے، وہ بھی رائج ہو جائیں گے،

روحِ اقبال از جناب ڈاکٹر محمد یوسف حسین خان تقطیع بڑی ضخامت ۴۴۴ صفحات، کاغذ کتابت وطباعت بہتر، قیمت مجلد سے، پتہ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی،

روحِ اقبال مصنف کی اتنی مشہور ومقبول کتاب ہے کہ چند سال میں اس کے کئی اڈیشن شائع ہو چکے ہیں، یہ تیسرا اڈیشن ہے، اس کے پہلے اڈیشنوں پر معارف میں مفصل ریویو ہو چکا ہے، اس لئے اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی، مختصراً اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اقبال کی شاعری پر اردو میں اس سے بہتر کتاب نہیں لکھی گئی، اور اس کے ادبی محاسن اور ان کے فلسفہ وتعلیمات کا ایسا تجزیہ اب تک کسی نے نہیں کیا ہے، جو لوگ کلامِ اقبال سے دلچسپی رکھتے ہیں، ان کو اس کتاب کا ضرور مطالعہ کرنا چاہئے،

اردو زباں ہماری از جناب مسعود اختر جمال تقطیع بڑی ضخامت ۴۴ صفحے کاغذ کتابت وطباعت نفیس، قیمت قسم اول عہ، قسم دوم ۸، پتہ:- کتاب گھر جہان آباد ضلع برائے بریلی،

اس وقت اردو زبان جن خطرات میں گھری ہوئی ہے ان سے اس کو بچانا اور اس کی حفاظت میں ہر ممکن کوشش صرف کر دینا اردو کے تمام بہی خواہوں کا فرض ہے اور یہ فرض سب سے زیادہ اردو کے ادیبوں شاعروں اور مقرروں پر ہوتا ہے، ان کو اپنے قلم اور زبان کا پورا زور اردو کی حفاظت میں صرف کر دینا چاہئے، مشہور نوجوان شاعر مسعود اختر جمال نے مذکورہ بالا نظم اسی مقصد سے لکھی ہے، اس میں اردو کی مختصر تاریخ اس کی خصوصیات اس کے محاسن اور اس کی کلچرل اہمیت کو نہایت موثر اور دلنشین انداز میں بیان کیا گیا ہے، اگرچہ یہ نظم ابھی اصلاح وترمیم کی محتاج ہے، مگر مجموعی حیثیت سے بہت مفید ہے، اس لائق ہے کہ اس کو اردو کا ترانہ بنا لیا جائے اور گھر گھر پڑھا جائے، اور زیادہ سے زیادہ اس کی اشاعت کی جائے، "م"

دار المصنفین کی نئی کتابیں

تاریخ سندھ: سندھ کی مفصل سیاسی، نظامی، علمی و تمدنی تاریخ (از مولنا سید ابو ظفر ندوی)، قیمت:- [illegible]

اقبال کامل: ڈاکٹر اقبال کے سوانح حیات کے علاوہ اُن کے فلسفیانہ اور شاعرانہ کارناموں کے اہم پہلوؤں کی تفصیل (از مولانا عبد السلام ندوی) [illegible]

بزم تیموریہ: تیموری بادشاہوں، شاہزادوں اور شاہزادیوں کے علمی ذوق اور اُن کے دربار کے امراء، شعراء اور فضلاء کے مختصر تذکرہ کے ساتھ اُن کے علمی و ادبی کمالات کی تفصیل، قیمت [illegible]

امام رازی: امام فخر الدین رازی کے سوانح و حالات، اُن کی تصنیفات کی تفصیل اور فلسفہ و علم کلام و تفسیر کے اہم مسائل کے متعلق اُن کے نظریات و خیالات کی تشریح، قیمت [illegible]

بزم صوفیہ: عہد تیموریہ سے پہلے کے صاحب تصنیفات صوفیۂ کرام مثلاً شیخ ہجویری، خواجہ معین الدین چشتی، خواجہ نظام الدین اولیاءؒ وغیرہ کے مستند حالات اور تعلیمات، قیمت [illegible]

تاریخ اندلس اول: اندلس کے عہد بعہد کی مفصل سیاسی تاریخ کے ساتھ اندلس کی علمی و تمدنی تاریخ، قیمت [illegible]
(مرتبہ مولانا سید ریاست علی ندوی)

اہل کتاب صحابہ و تابعین: تفسیر کی کتابوں میں عموماً دو چار یہودی و نصرانی صحابہ کا نام آتا ہے، اس سے آج تک سمجھا جاتا تھا کہ اہل کتاب کی کوئی بڑی تعداد حلقہ بگوش اسلام نہیں ہوئی، اس بنا پر بعض مستشرقین نے یہ رائے قائم کرلی کہ یہود و نصاریٰ میں اسلام کو قبول عام حاصل نہیں ہوا، اس کتاب میں اسی قسم کے ظنون و اوہام کا ازالہ کیا گیا ہے، اور دکھایا گیا ہے کہ اہل کتاب کے دو چار ہی افراد نے نہیں بلکہ ایک بڑی تعداد نے اسلام قبول کیا، شروع میں ایک مقدمہ ہے جس میں جزیرۂ عرب کے یہود و نصاریٰ کی تاریخ اور ان کے تمدنی و اخلاقی حالات کی تفصیل کی گئی ہے، اس کے بعد حروف تہجی کے اعتبار سے اہل کتاب صحابہ کے حالات درج ہیں، اور اسی ترتیب سے پھر تابعین اور اُن کے بعد صحابیات، اور تابعات کا تذکرہ کیا گیا ہے، پھر دو نقشے ہیں، ایک پورے جزیرۂ عرب اور دوسرا مدینہ منورہ کا، جن میں یہود و نصاریٰ کے مرکزی مقامات اور آبادیاں دکھائی گئی ہیں، قیمت:- [illegible] (مرتبہ مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی رفیق دار المصنفین)

"منیجر"

رجسٹرڈ نمبر ا۱۸۱ اے فروری سنہ ۱۹۵۳ء

معارف

مجلس دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت ۸ روپے سالانہ

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ

مجلس ادارہ

جلد ۷۱ ماہ جمادی الاولیٰ ۱۳۷۲ھ مطابق ماہ فروری ۱۹۵۳ء عدد ۲

مضامین

مقالات

باب التقریظ والانتقاد

شذرات

افسوس ہو کہ گذشتہ مہینہ ہماری دینی و ملی عمارت کا ایک بڑا ستون گر گیا، اور ۱۳ر دسمبر کی شب کو حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب مرحوم نے انتقال فرمایا، مفتی صاحب مرحوم اپنے فضل و کمال، دین و تقویٰ اور فہم و فراست کے لحاظ سے طبقۂ علماء میں نہایت ممتاز اور منفرد شخصیت رکھتے تھے، دینی علوم خصوصاً فقہ و فتاویٰ میں ان کا پایہ بہت بلند تھا، ان کی پوری زندگی علم دین کی خدمت میں گذری، اور وہ نصف صدی سے زیادہ درس و افتا کی مسند پر فائز رہے، دہلی کی مشہور دینی درسگاہ مدرسۂ امینیہ کے صدر مدرس بلکہ اس کے جزو کل تھے، اور یہ مدرسہ انہی سے عبارت تھا، اس علم و تقویٰ کے ساتھ وہ ایک مجاہد کا دل اور مدبر کا دماغ رکھتے تھے، خلافت اور ترک موالات کی تحریک کے زمانہ سے لیکر ہندوستان کی آزادی تک تمام مذہبی و ملی اور قومی و سیاسی تحریکوں میں اُن کا نمایاں حصہ رہا، ایک زمانہ تک جمعیۃ العلماء کے صدر اور کانگریس کے رُکن رکین رہے، اور ان دونوں کو اُن کی بصیرت اور رہنمائی سے بڑا فائدہ پہنچا، مرحوم کا دماغ بڑا نکتہ رس اور سلجھا ہوا تھا، اور اُن کی رائے نہایت متین اور صائب ہوتی تھی پیچیدہ سے پیچیدہ گتھیوں کو اپنی فراست سے سلجھا دیتے تھے، اس لئے مذہبی اور ملکی و سیاسی دونوں جماعتوں میں ان کا بڑا وزن تھا، ہندوستان کی آزادی کی جد و جہد میں اُن کا خاص حصہ ہے، ملکی سیاست میں وہ اخیر تک کانگریس کے ہم خیال رہے لیکن جب اس پر فرقہ پرستوں کا غلبہ ہوگیا تھا، اور اس میں مسلمانوں کی کوئی حیثیت اور اُن کی قربانیوں کی کوئی قدر باقی نہ رہ گئی تھی، عملاً اس سے کنارہ کش ہوگئے تھے، طبعاً نہایت سنجیدہ و متین تھے، اگرچہ مرحوم عمر طبعی کو پہنچ چکے تھے، انتقال کے وقت ۸۰ سال کی عمر تھی، مگر اب طبقۂ علماء میں ایسی جامع الحیثیات شخصیت کا پیدا ہونا مشکل ہے، اس لئے اُن کی موت ہندوستان کے مسلمانوں کا بہت بڑا قومی حادثہ ہے، اللہ تعالیٰ اس پیکر علم و عمل کو اپنی رحمتوں سے نوازے،

پاکستان کی قومی زبان کے مسئلہ پر ہم اس سے پہلے اپنے خیالات ظاہر کر چکے ہیں، ہو خیال تھا کہ دستور ساز اسمبلی کی بنیادی کمیٹی اس کا کوئی نہ کوئی فیصلہ کردیگی، اب اسکی رپورٹ بھی شائع ہوگئی ہے، مگر یہ دیکھکر تعجب ہوا کہ اس بارہ میں بالکل خاموشی اختیار کی گئی ہے، زبان کے جیسے اہم قومی مسئلہ میں محض کسی صوبہ کے خوف سے یہ خاموشی انتہائی کمزوری ہے جس مسئلہ کا تعلق پاکستان کے بنیادی مسائل سے ہو، اور جس کا فیصلہ خود قائد اعظم کر چکے ہوں، اس میں تو کسی تذبذب کا سوال ہی نہ ہونا چاہئے، زبان کے مسئلہ میں ہندوستان اور پاکستان دونوں کی پالیسی تقریباً یکساں ہی ہے، گاندھی جی ہندوستانی کو ہندوستان کی قومی زبان بنانا چاہتے تھے، مگر آج یہاں اس کا کوئی نام بھی نہیں لیتا، اور قائد اعظم اردو کو پاکستان کی زبان بنانا چاہتے تھے جو ابھی کل تک دونوں کی مشترک زبان تھی، حیرت ہوتی ہے کہ مشرقی بنگال کے وہ مسلمان جو انگریزوں کے زمانہ سے اپنے لئے اردو کی تعلیم ضروری سمجھتے تھے، اور اس کے لئے سے کوشش کرتے چلے آتے تھے پاکستان کے قیام کے بعد بنگالی زبان کے اس قدر شیفتہ کیوں ہوگئے کہ پورے پاکستان میں اردو اور بنگالی کی برابری کے مدعی ہیں، بنگالی یقیناً اُن کی مادری زبان ہے جس سے ان کو کوئی محروم نہیں کرسکتا، اور اردو کے مرکزی حکومت کی زبان بنجانے کے بعد بنگالی کی صوبائی اہمیت میں کوئی فرق نہ آئیگا، پھر اردو کے ساتھ بنگالی کو بھی پورے پاکستان کی قومی زبان بنانے پر کیوں اصرار ہے ہر ملک کی قومی زبان ایک ہی ہوتی ہے چنانچہ خود ہندوستان میں بھی ایک ہی ہے، اس لئے اردو کے ساتھ بنگالی کا مطالبہ محض بیجا ضد ہے انگریزوں کے زمانہ میں ایک اجنبی زبان کے مقابلہ میں انھوں نے کبھی اس کا دعویٰ نہیں کیا، بلکہ اسکی سب سے زیادہ پذیرائی اہل بنگال ہی نے کی اس لئے اردو کو جو ایک ملکی اور پاکستان کے ایک بڑے طبقہ کی علمی و تہذیبی زبان ہے، انگریزی کی جگہ دینے میں کیوں تامل ہے، آخر ان کا پڑوسی مغربی بنگال بھی تو ہے جس نے خاموشی کے ساتھ ہندی کو قومی زبان تسلیم کرلیا، اور بنگالی کو اس میں شریک کرنے کا [illegible] نہیں کیا، پھر آخر مشرقی بنگال کے باشندوں پر یہ شامت کیوں سوار ہے،

بنگالی کی حمایت میں لے دیکر بس یہی ایک دلیل ہے کہ وہ پاکستان کی اکثریت کی زبان ہے مگر اردو کے دلائل کے مقابلہ میں اس دلیل کا کوئی وزن نہیں، خود ہندوستان ہی کے عمل سے اس کا جواب مل سکتا ہے جہاں ایک ایسی زبان کو قومی زبان بنایا گیا ہے جو کسی اقلیت کی بھی زبان نہیں ہے، مگر حکومت کے فیصلہ کے سامنے سب نے سر تسلیم خم کردیا، اور کسی صوبہ نے بھی ہندی کی جگہ صوبہ کی زبان کو قومی زبان بنانے پر اصرار نہیں کیا، اس لئے کہ ہر ملک کی قومی زبان ایک ہی ہوتی ہے اور وہ وہی ہوسکتی ہے جو

ملک میں مشترک، اسکی تہذیبی روایات کی ترجمان اور سب سے زیادہ ترقی یافتہ ہو اس لحاظ سے اردو ہی پاکستان کی مشترک قومی زبان
ہو سکتی ہی اسکے علاوہ اور تمام زبانیں صوبون کے اندر محدود ہین، صرف اردو ہی پوری پاکستان مین سمجھی جاتی ہی اور پورے مغربی
پاکستان کے تعلیم یافتہ طبقہ اور مشرقی پاکستان کے بھی ایک طبقہ کی علمی و تہذیبی اور لاکھون مہاجرین کی مادری زبان ہی اور
پاکستان کی تمام زبانون مین سب سے زیادہ ترقی یافتہ ہو، بنگالی لاکھ ترقی یافتہ سہی، مگر پاکستان کی قومی و ملی نقطۂ نظر سے اسکو اردو سے کوئی
نسبت نہیں، وہ ہندو مسلمان دونون کی کوششون کا ثمرہ اور دونون تہذیبون کی ترجمان ہی، اور اپنے دامن مین صدیون کا علمی و تمدنی
سرمایہ رکھتی ہی جسکی مشرقی بنگال کے مسلمانون کے لئے بڑی ضرورت ہی، ورنہ وہ جس طرح اب تک دوسرے صوبون کے مسلمانون سے
الگ تھلگ اور تہذیب و تمدن مین اُن سے فروتر رہے اسی طرح آیندہ بھی رہین گے، اس لئے قومی و ملی نقطۂ نظر سے اردو مشرقی بنگال
کے لئے ناگزیر ہی اسکے بغیر وہ پاکستان کی تہذیبی سطح پر نہیں آسکتے، اسی لئے وہان کا سمجھدار طبقہ آج بھی اردو کا حامی ہی،

اسکے علاوہ پورا مغربی پاکستان اردو کا حامی ہی اور اسکے مقابلہ مین کسی نے بھی اپنی صوبائی زبان کا سوال نہیں اٹھایا، مشرقی پاکستان کو مغربی پاکستان
کے مقابلہ مین صرف عددی اکثریت کا امتیاز حاصل ہی، اور اسکی بھی جو حیثیت ہو ظاہر ہی مگر اس کے علاوہ مغربی پاکستان ہر حیثیت سے
اس سے زیادہ ممتاز اور ترقی یافتہ ہی، مشرقی پاکستان تعلیم و تہذیب، دولت و ثروت، طاقت و قوت کس چیز مین اس کا مقابلہ کرسکتا ہی، بلکہ
اس کا ایک صوبہ مغربی پنجاب ان مین سے اکثر چیزون مین اس پر فائق ہی، اور مشرقی پاکستان کا وجود ہی اس کے قوت بازو
سے وابستہ ہی، ایسی حالت مین اس کی آواز کو کس طرح نظر انداز کیا جاسکتا ہے،

اردو کے لئے سب سے قوی دلیل یہی ہی کہ پاکستان جس نظریہ کے ماتحت قائم کیا گیا ہی اس کے لحاظ سے اردو کے علاوہ اور کوئی
زبان اسکی قومی اور مرکزی حکومت کی زبان ہو ہی نہیں سکتی، اگر اردو کو بھی پاکستان مین جگہ نہ ملی، تو پھر پاکستان بننے سے کیا حاصل، پاکستان
بنگالی زبان اور بنگالی تہذیب کی اشاعت کے لئے نہیں قائم کیا گیا تھا اگر اس بنیاد پر پاکستان کا سوال اٹھایا جاتا تو وہ عالم وجود
ہی مین نہ آتا، اس لئے مشرقی بنگال کے لوگون کو اس مسئلہ مین سمجھ بوجھ سے کام لینا چاہیے، اور صوبائی عصبیت سے الگ ہو کر دینی و قومی
نقطۂ نظر سے اس پر غور کرنا چاہیے، اور پاکستان کی حکومت کو صریح الفاظ مین اردو کے قومی زبان بنانے کا اعلان کرنا چاہیے ورنہ
اگر آج وہ ایک صوبہ کی بیجا ضد کے سامنے جھکی تو کل دوسرے صوبون کے سامنے جھکنا پڑیگا اور پاکستان کی وحدت کا شیرازہ بکھر جائے گا؟

مقالات

قرآن کے صابئین

کیا

بدھ مذہب کے ماننے والے تھے؟

از

مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی

یہ ایک سوال ہے جسے اہل علم کے سامنے پیش کرنے کی جرأت کر رہا ہون،

واقعہ یہ ہو کہ قرآن کے پڑھنے والے جانتے ہین کہ دنیا کے جانے پہچانے عام مذاہب و ادیان یہودیت، عیسائیت بلکہ مجوسیت یعنی دین زردشتی کے ماننے والون کے ساتھ ساتھ قرآن مین ایک سے زائد مقامات پر "الصابئین" کا بھی تذکرہ پایا جاتا ہے،

سوال یہی ہے کہ "صابئین" کے اس لفظ سے قرآن نے کن لوگون کی طرف اشارہ کیا ہے، اتنی بات تو کھلی ہوئی ہو کہ مذہبی اقوام اور دینی امتون ہی کا ذکر جب کیا جا رہا ہے، تو "الصابئین" بھی چاہیے تو یہی کہ کسی دینی امت ہی کی تعبیر ہو،

عرب کے باشندے جنھین قرآن نے اپنا پہلا مخاطب بنا کر دنیا کی قومون کی طرف ان ہی کو مبعوث کیا تھا،[1] اور

---

[1] دوسرے علما سے بھی خاکسار نے سنا ہو اور مرشد تھانوی حکیم الامت رحمۃ اللہ علیہ کے ملفوظات مین بھی ہے کہ عرب کے لوگ

جو کام ان عربون کے سپرد کیا گیا تھا، عزم اور ارادے کی پوری قوت، ممکنہ وفاداری اور راستبازی کے ساتھ اس
فرض کو انھون نے انجام دیا، ایک صدی بھی نہین گذری تھی کہ مغرب مین مراکش کی پہاڑیون اور مشرق مین دیوار
چین تک قرآنی دعوت کو اس قوم نے پہنچا دیا پھیلا دیا،

گویا اترنے اور نازل ہونے کے چند ہی سال بعد وہی قرآن جو عرب مین اترا تھا معمورۂ عالم کے آباد و
شایستہ علاقون کا قرآن بن چکا تھا، اس کتاب کو اپنی آسمانی کتاب سامی آریائی، تورانی، الغرض بنی آدم کی
عام نسلون اور قومون مین ماننے والے پیدا ہو چکے تھے ان ہی ماننے والون مین نبوات وکتاب سے بے تعلق ہو کر
خود تراشیدہ اوہام مین مبتلا بت پرستون کے ساتھ جیسے عیسائی تھے، یہودی تھے، مجوسی تھے، اسی طرح جاننے والے جانتے
ہین کہ اُن مین کافی اور معقول تعداد بودھ مت کے ماننے والون کی بھی تھی، وسط ایشیا، بخارا، سمرقند، بلخ ہند،
سرحد چینی، ترکستان بلکہ چین میں بھی قرآن پڑھنے والے آج جو پائے جاتے ہین، سمجھا یہی جاتا ہے کہ اُن کی
اکثریت کا تعلق زیادہ تر بودھون ہی سے تھا،

سوال یہی پیدا ہوتا ہے کہ یہودیون، عیسائیون، مجوسیون کے تذکرے کے ساتھ قرآن پر ایمان لانے والے ان
بودھ متو کی طرف بھی اس کتاب مین کیا کوئی اشارہ کیا گیا تھا؟ مذاہب وادیان کی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے
کہ کسی خاص مذہب کے ماننے والون کو مختلف ممالک اور قومون مین مختلف نامون سے لوگ موسوم کرتے رہے
ہین، دور کیون جایئے، خود مسلمانون کو ساراسین، مور، ترک، ہوئی ہوئی، اور خدا جانے کن کن نامون سے کن
کن ملکون مین نہین پکارا گیا اور آج تک نہین پکارا جا رہا ہے،

اسی کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ گو خود بدھ مت کے بانی گوتم بدھ کی جد وجہد کا دائرہ بقول دنسنٹ -

---

(بقیہ حاشیہ ص ۹۵) کہتے ہین قرآن عرب مین نازل ہوا، مصر مین پڑھا گیا، ترکی مین لکھا گیا، اور ہندوستان مین سمجھا گیا، یہ واقعہ
بھی ہے کہ مصریون سے بہتر قاری کہین نہین پائے جاتے، خط نسخ اور قرآنی کتابت مین ترکون کا کام بے نظیر ہے، باقی
ہندوستان مین سمجھا گیا، ہندوستانی ہو کر اس دعوی کی تشریح کیسے کرون، ۱۲

"نہایت چھوٹے علاقے تک محدود تھا، جس میں تقریباً چار سو بیس میل طول اور اتنے ہی طول بلد شامل تھے، یہ علاقہ گیا، الہ آباد، اور کوہستان ہمالیہ کے درمیان کا ملک تھا، انہی حدود کے اندر گوتم بدھ پیدا ہوا، زندہ رہا اور بالآخر فوت ہوگیا، (ص ۲۷۷)

لیکن مہاراجہ اشوک کی سرپرستی کے بعد جیسا کہ رائے بہادر مہا مہو پادھیائے گوری شنکر ہیرا چند نے لکھا ہے:

"اشوک کی کوشش سے بودھ دھرم کی اشاعت محض ہندوستان تک محدود نہ رہی، بلکہ ہندوستان کے باہر لنکا، اور شمال مغرب کے ملکوں میں اس کا زور اور بڑھ گیا، بعد ازاں بودھ سادھوؤں کے مذہبی جوش کی، بدولت رفتہ رفتہ، تبت چین، منچوریا، منگولیا، جاپان کوریا، سیام، برما، اور سماترا کے کرغیز اور کلوکت تک پھیل گیا"، ص ۲، (قرون وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب)

اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ اے۔ اسمتھ کو یہ اعتراف کرنا پڑا کہ

"اس کی (اشوک) اسی دستگیری نے بودھ مذہب کی قسمت کو پھیرا، اور اس قابل کردیا کہ اس زمانے میں بھی وہ اسلام اور عیسائیت کا بلحاظ تعداد مقابلہ کرنے، بلکہ اُن سے سبقت لیجانے کی کوشش کر رہا ہے" (ص ۲۷۸) (تاریخ قدیم ہند)

ہمیں یہ بھی نہ بھولنا چاہئے کہ "شمال مغرب" اور لنکا جہاں بودھ مت کے پھیل جانے کی اطلاع دی گئی ہے لکھنے والوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ

"ایران و مصر تک بودھ مذہب کا اثر پھیل چکا تھا" (ہندوؤں کے دس اوتار ص ۶۲)

یہی نہیں، بلکہ شام اور فلسطین میں بھی بودھ مذہب کے جن آثار کا لوگوں نے پتہ چلایا ہے اُن کی بنیاد پر بقول اے۔ اسمتھ،

بہت سے مصنفین ایسے بھی ہیں، جن کا خیال ہے کہ عیسوی مذہب کی بھی بہت سی باتوں میں

بدھ تعلیمات کا اثر ملتا ہے" (قدیم تاریخ ہند ص ۲۷۶)

بجائے خود اس دعوی کی نوعیت خواہ کچھ ہی ہو لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ فلسطین و شام تک بودھ مت کا اثر کسی نہ کسی شکل میں ضرور پہنچا ہے، جہاں عرب کے باشندوں کی آمد و رفت جاری تھی، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ تجارتی اغراض سے لنکا اور جزائر شرق الہند جاوا سماٹرا اور چین تک عرب آتے جاتے رہے تھے،

الغرض بودھ مت والوں سے عرب کی واقفیت کسی وجہ سے محل تعجب نہیں ہو سکتی،

ان اجمالی معلومات کے بعد جن کی تفصیلات سے ارباب تاریخ واقف ہیں، اب آئیے اور جو سوال اٹھایا گیا ہے اس پر غور کیجئے،

اس سے تو خواص ہی نہیں، شاید عوام بھی واقف ہوں گے کہ "الصابئین" کا لفظ جو صابی کی جمع ہے عرب والے صرف اس سے مانوس ہی نہ تھے، بلکہ عام طور پر یہ لفظ ان میں مستعمل تھا، انتہا یہ ہے کہ جیسا کہ جاننے والے جانتے ہیں امام رازی نے بھی اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ

کانت العرب یسمون النبی علیہ السلام صابئاً، (ص ۵۶۹) — عرب کے لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام صابی رکھ دیا تھا،

بلکہ صابی کے اسی لفظ سے صیغے بھی بنائے گئے ہیں، دین اسلام کے قبول کر لینے والوں کو عموماً صبوت (تم صابی ہو گئے) کہا کرتے تھے لیکن باوجود اس کے جب قرآن کے لفظ "الصابئین" کی تفسیر کا مرحلہ پیش آیا، تو مفسرین کی رائیں مختلف ہو گئیں، تفسیر کی موجودہ کتابوں میں جتنے اقوال پائے جاتے ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے،

۱- حضرت نوح علیہ السلام کے دین کے ماننے والوں کو صابئین یادگار رہیں (ابوالسعود ج ۱ ص ۵۵۰)

۲- اہل کتاب ہی کا ایک گروہ ہے السدی کا یہ قول ہے،

۳- ایک قوم ہے جو فرشتوں کو پوجتی ہے، اور زبور کی تلاوت کرتی ہے،

۴- کلدانیوں (قدیم بابل و نینوا) والوں کی یہ یادگار امت ہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام اسی امت

کی اصلاح کے لئے مبعوث ہوئے تھے،

۵۔ وہب بن منبہ جو غیر قوموں کے حالات سے زیادہ واقف تھے، کہا کرتے تھے کہ صابی ان لوگوں کو کہتے ہین، جو اللہ کی توحید کے قائل ہین، لیکن اُن کے پاس کوئی خاص شریعت نہین ہے جس پر عمل کیا جائے۔

۶۔ ابوالزناد کا قول ہے کہ عراق کے نواح مین کوثی نامی مقام کی رہنے والی یہ ایک قوم ہے جو سارے انبیا علیہم السلام کو مانتی ہے، (درمنثور ج ۱ ص ۷۵)

۷۔ مجاہد کہتے تھے کہ صابی نہ تو یہودی ہین نہ نصاریٰ بلکہ مشرکون کی ایک قوم ہے جن کے پاس کوئی کتاب نہین ہے،

۸۔ سعید بن جبیر کی طرف ایک لطیفہ یہ بھی منسوب کیا گیا ہے کہ کچھ لوگ تھے جو یہودیون سے ملے اور پوچھا تمھارے دین کی نوعیت کیا ہو، جواب دیا گیا کہ ہمارے پیغمبر موسیٰ علیہ السلام ہین، جن کی کتاب توراۃ ہے، اس کتاب مین فلان فلان باتون کا حکم دیا گیا ہے، اور فلان فلان چیزون سے منع کیا گیا ہے، جو ہمارا ساتھ دے گا وہی جنت مین داخل ہوگا، پھر وہ عیسائیون کے پاس آئے، اور پوچھا، جس کا جواب دیا گیا کہ ہمارے پیغمبر عیسیٰ علیہ السلام ہین، اور اُن کی کتاب انجیل ہے، جو ہماری پیروی کرے گا وہی جنت مین ہوگا، صابیون نے دونون قومون کی ان باتون کو سُن کر کہا کہ ان جھگڑون مین کون پڑے، ہم کسی مذہب کو نہین مانتے (درمنثور ص ۷۵)

الغرض یہی یا اسی کے قریب قریب مختلف اقوال مختلف لوگون کی طرف تفسیر کی کتابون مین منسوب کئے گئے ہین، حاصل جن کا یہی ہو سکتا ہو کہ حضرت نوح جو گویا اول الانبیا تھے، اُن کی طرف منسوب کرکے دنیا کی امتون مین قدیم ترین امت صابیون کے ٹھہرانے والے جہان ملتے ہین، وہین ان ہی مفسرین مین ایسے حضرات بھی ہین، جو یہودیون اور عیسائیون کے بعد نئی تازہ اُمت اُن کو قرار دیتے ہین،

اس مین شک نہین جیسا کہ تاریخ کی کتابون سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس نام کی ایک قوم عراق کے نواح مین پائی جاتی تھی، ابوالزناد نے کوثی نامی آبادی مین اُن کا جو پتہ دیا ہے، اس سے وہی مراد ہین مسعودی کی

بھی مروج الذہب میں لکھا ہے کہ ایک گروہ اسی صابئین کے نام کا عراق کے نواح میں پایا جاتا ہے، اس کے اصل الفاظ یہ ہیں،

ودیارھم فی بلاد واسط والبصرۃ	ان لوگوں کی بستیاں واسط اور بصرہ میں
من ارض العراق نحو البطائح والآجام	عراق کے اس حصہ میں پائی جاتی ہیں جن
(مروج ۔ کامل ج ۲ ص ۔)	میں بطائح (دل دل) اور نے کے جنگل ہیں

لیکن اسی کے ساتھ المسعودی نے یہ اطلاع بھی دی ہے اور اس کی یہی خبر مستحق توجہ ہے یعنی عراق کے صابئیوں کا ذکر کر کے اس نے لکھا ہے:-

وھذا النوع من الصابئة مباینون	عراق والے صابی اپنے نحلہ و دین دھرم
للحرانیین فی نحلتھم، (ج ۲ ص ۴)	میں حرانی صابیوں سے الگ ہیں،

المسعودی کے ان الفاظ کا صحیح مطلب کیا ہے؟ اس پر تو آگے بحث کی جائے گی، سردست ان سے اجمالی نتیجہ جو پیدا ہوتا ہے، وہ یہی ہے کہ المسعودی کے علم کے مطابق صابیوں کی ایک قوم تو وہ ہے جو عراق کے نواح میں پائی جاتی تھی، اور یہ کہ ان عراقی صابیوں کا نحلہ (یعنی کیش یا زندگی کے جس طریقہ کو اپنا دھن انھوں نے بنا لیا تھا) ان کا یہ نحلہ دوسرے صابیوں سے بالکل جدا تھا،

بظاہر خیال یہی ہوتا ہے کہ ان ہی عراقی صابیوں کے متعلق سنی سنائی باتیں، ہمارے مفسرین تک پہنچی ہیں، جن کو جو کچھ بھی اس سلسلہ میں معلوم ہوا، اسی کو انھوں نے اپنی کتابوں میں درج کر دیا،

لیکن جیسا کہ المسعودی نے لکھا ہے عراق کے صابی بھی گو صابی ہی کہلاتے تھے، مگر دوسرے صابیوں اور ان میں نام ہی کا صرف اشتراک تھا، ایسا کیوں ہوا؟ کوئی معین قابل اعتماد جواب تو اس کا مشکل ہے، لیکن عراق کے جن حصوں میں وہ آباد تھے "یعنی بطائح اور آجام" جس کی حقیقت گویا وہی ہے جو ہمارے وطن میں بڑے بڑے دریا کے متصلہ علاقوں کی ہوتی ہے، جن میں عموماً دلدل اور جھاڑیاں پیدا ہو جاتی ہیں، مرطوب اور نمناک

ہونے کی وجہ سے ملیریں متعلقات بن جاتے ہیں،

ملیریا بخار کا ترجمہ اسی لئے جدید عربی طب میں آجامی بخار" یا حمی آجامیہ" کیا گیا ہے،" ایرانی امرا جو عراق پر قابض تھے، انھوں نے معلوم ہوتا ہے غریب صابیون کو ان ہی علاقوں کی طرف ہنکا دیا تھا، اور وہیں بسنے پر اُن کو مجبور کیا تھا، انتہائی غربت و افلاس کی زندگی ان ہی بطائح اور آجام میں بسر کرتے تھے[1]

ایسی حالت میں ان پر جو بھی گذری، گذرنا ہی چاہئے تھا، اپنے موروثی دین، آبائی تہذیب سے اُن کا تعلق ایسی صورت میں اگر باقی نہ رہا، تو خود سوچئے کہ جا نفتاد اُن پر پڑی تھی، اس کا نتیجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا،

خدا ہی جانتا ہے کہ ان غریب صابیون کی کتنی پشتیں دجلہ و فرات کے ان ملیریں علاقوں میں گذری تھیں،

اس میں شک نہیں کہ عراق جب ایرانی امرار کے پنجۂ استبداد سے آزاد ہوا، تو دوسروں کے ساتھ ان صابیون کو بھی معلوم ہوتا ہے کہ سانس لینے کا کچھ موقع ملا خصوصاً بغداد کو عباسیون نے جب اپنا پایۂ تخت بنایا، تو ایک سے زیادہ امرار عباسی دربار کے ایسے نظر آتے ہیں جن کے نام کے ساتھ صابی کا لفظ لکھا جاتا ہے جن میں ثابت بن قرہ اور اس کے خاندان کے لوگ خاص طور پر مشہور ہوئے لیکن عباسیوں کے عہد کے صابی امرار کے خاندان کا بانی بھی ثابت جیسا کہ کتابوں میں لکھا ہے کہ ابتدا میں ایک معمولی صراف

---

[1] شاہ ولی اللہ نے اپنی کتاب ازالۃ الخفار میں لکھا ہے کہ ایران و روم کے امرا زمین کے مالکوں پر مسلط تھے حالانکہ زمین کے نہ یہ امرا، مالک تھے، نہ اس کو آباد کرتے تھے، اور نہ اپنے باپ دادوں سے وراثت میں اُن کو زمین ملی تھی مسلمانوں نے درحقیقت ان ہی زبردستی قبضہ جمانے والے جاگیرداروں سے جنگ کی، اور اُن کو مار بھگایا، اور واقعی جو زمین کے مالک تھے، اور اس کو آباد کرتے تھے، اُن کے حوالہ کر کے خراج کے معاملہ میں صلح کر لی گئی تھی،
(تفصیل کے لئے دیکھو ازالۃ الخفار ج ۲ صفحہ ۱۲۹)

تھا، محمد بن موسیٰ منجم اور فلسفی نے اس کو اپنے ساتھ رکھ لیا تھا، اور علاوہ عام فلسفہ و حکمت کی کتابوں کے طب کی تعلیم بھی ثابت نے حاصل کی، معتضد باللہ عباسی خلیفہ اس سے بہت زیادہ متاثر ہوا، اور اسی نے آگے بڑھنے کے مواقع دیئے، جس کی تفصیل کتابوں میں پڑھنی چاہئے،

لیکن علم و فضل کے بعد بھی ان صابیوں کو اپنے آبائی دین کے متعلق بس اسی قدر معلوم تھا جتنا دجلہ و فرات کے آجام و بطائح میں رہنے والے جانتے تھے یا جان سکتے تھے، البتہ ثابت کا جو نسب نامہ ہمارے ہاں کی کتابوں میں نقل کیا جاتا ہے، اس میں لکھتے ہیں کہ ادریس پیغمبر علیہ السلام کے ایک صاحبزادے جن کا نام طاط تھا، وہی "صاب" کے لقب سے ملقب تھے، ابن ابی اصیبعہ میں ہے :-

الصّابئیون نسبتھم الی صاب	صابی لوگوں کی نسبت صاب کی طرف ہے جو
وھو طاط ابن النبی ادریس علیہ	ادریس علیہ السلام کے صاحبزادے طاط
السّلام، (جلد ۱ ص ۲۱۵)	کا نام تھا،

خدا جانے اس کی اصلیت کیا ہے، ممکن ہے کہ عباسی دربار میں امتیاز حاصل ہونے کے بعد یہ بات بنائی گئی ہو لیکن اگر کچھ بھی اس دعویٰ کا واقعہ سے تعلق ہے تو پھر یہ کہا جا سکتا ہے کہ عراق کے صابی مذہباً نہیں بلکہ نسلاً صابی تھے، اور اسی لئے ان صابیوں سے وہ الگ تھے، جو دین صابئہ کے ماننے والے تھے لیکن عراقی صابیوں کا جو حال بیان کیا جاتا ہے اس سے اس احتمال کی تائید مشکل ہی سے ہو سکتی ہے، عام طور پر بیان کرنے والے جس طریقہ سے عراقی صابیوں کا تذکرہ کرتے ہیں، اس سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ نسلی نہیں، بلکہ ایک دینی جتھے کی تعبیر ہے،

بہرحال مذہب اور مذہبی امتوں کی بوقلمونیوں کے جو قصے کتابوں میں نقل کئے گئے ہیں بلکہ آج بھی اس سلسلہ کے عینی مشاہدات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس پر بالکل تعجب نہیں ہوتا کہ عراق کے صابیوں کی دینی زندگی دوسرے صابیوں سے اس حد تک مختلف ہو چکی تھی کہ نام کے سوا ان دونوں میں

کوئی چیز مشترک باقی نہ رہی تھی، آخر آپ سے کوئی کہہ کر

"ہندوستان میں ایک فرقہ ایسا بھی پایا جاتا تھا، جس کی دینی زندگی اور مذہبی کاروبار کے نمایاں عناصر یہ تھے، کہ جو مرچکے ہیں، ان ہی کے ساتھ تعلقات کو تازہ رکھنا اپنا سب سے بڑا مذہبی فرض خیال کرتے تھے، اُن کی ہر آبادی میں ایک مرکزی قبر پائی جاتی تھی، زندگی کے مشکلات، اور مہمات میں آبادی کی اسی قبر یا درگاہ کی طرف رجوع ہونا، خوشی اور غم ہر موقعہ پر درگاہ کی حاضری، شادی کے موقعہ پر دولہا اور دولھن کی سواریوں کو درگاہ پر لیجانا، سال بھر میں اسی دن جس دن صاحب قبر کی وفات ہوئی، خوشی منانا، ڈھول، باجوں کے ساتھ جلوس نکالنا، قبر کو غسل دینے کے لئے خاص اہتمام کے ساتھ ممتاز ہستیوں کا سروں پر پانی لانا، صندل مالی کے بعد پانی کو قبر پر بہا کر اپنے ہاتھوں بلکہ اپنی پیٹھوں سے قبر کو دھونا، غسل کے بعد ہر سال اسی مرکزی قبر پر قیمتی سی قیمتی چادروں کا چڑھانا، عطر اور طرح طرح کی خوشبوئیں ان چادروں کا بسانا، اور قبر کے سامنے دھونی دینا، آبادی کے افراد کا قبر پر اپنی اپنی حیثیت سے نذریں چڑھانا، یہ اور اسی قسم کے قبری کاروبار ہی ان لوگوں کا دین اور دھرم تھا،

قبری کاروبار کے اسی سلسلہ میں ہر سال ایک غیر معمولی تقریب شہروں اور قصبوں ہی میں نہیں بلکہ اُن کے ہر ہر گاؤں میں اس طرح بھی منائی جاتی تھی کہ بجائے قبر کے دو بزرگوں کی قبروں کا نمونہ کاغذ اور بانس کی ٹھٹھریوں سے بنایا جاتا تھا، اور قبر کے اس نمونہ کو بہترین لباس پہنائے جاتے تھے، سہرا بھی قبر کے اسی نمونہ کے سر پر باندھا جاتا تھا، پھر آبادی کے مقررہ مقام سے مٹی لاکر دو قبریں ایسی بنائی جاتی تھیں، گویا لاشوں کے دو نمونے ہیں، قبر کے نمونوں میں لاشوں کے ان خاکی نمونوں کو دفن کرکے پھر ساری آبادی میں گھوڑوں، ہاتھیوں، اونٹوں وغیرہ کے جلوس میں سواری نکالی جاتی تھی، نقارے شہنائیاں، بگل، قرنار، بوق، الغرض دنیا بھر کے باجوں

کے ساتھ گشت کراتے ہوئے اسی مقام پر لوگ پہونچتے تھے، جہاں کی مٹی سے لاشوں کے نمونے بنائے گئے تھے، اور اسی مقام میں اُن خاکی لاشوں کو دفن کر دیتے تھے، اس سلسلہ میں ہر آبادی کے قبری نمونہ کا مقابلہ دوسری آبادی کے قبری نمونہ سے ہوتا تھا، دونوں طرف سے مقابلہ میں کافی جوش و خروش کا اظہار کیا جاتا تھا، بعض دفعہ خونریزی کی نوبت بھی قبری نمونوں کے مقابلہ میں آجاتی تھی، ہر بستی کے باشندے اپنی ضرورتیں کا غذ اور بانس کی تھطربون کے ان ہی قبری نمونون پر پیش کرکے یقین کر لیتے تھے، کہ جو کچھ ہمین مانگنا تھا، مانگ لیا، اور ہماری ساری مرادین سال بھر تک پوری ہوتی رہیں گی، جو اولاد سے محروم ہوتے سمجھتے تھے کہ ان کو اولاد عطا ہو گئی، جو روزی مانگتے تھے، خیال کر لیتے تھے کہ رزق کی ضمانت اُن کو مل گئی، ان قبری نمونون کے ساتھ تعلق قائم کرنے کے بعد جو بچے پیدا ہوتے تھے، ان کو ہر سال خاص قسم کا لباس پہنایا جاتا تھا، گردن اُن کی زنجیر باندھی جاتی تھی، مور کے پر بھی سروں پر لگائے جاتے تھے، اور ایک گاؤن کے قبری نمونے کے گرد طواف کرکے دوسرے گاؤن، دوسرے سے تیسرے گاؤن تک طواف کرنے کے لئے دہی دوڑے پھرتے تھے، شربت کی مشکیں بھی ان بچون پر لادی جاتی تھیں، اور تقریب میں شریک ہونے والون کو وہ شربت پلاتے جاتے تھے، اس زمانہ میں خاص قسم کے کھانے گھرون میں پکتے تھے، کپڑون کو بھی خاص قسم کے رنگ میں رنگتے تھے"

اپنی حکومت کے زوال و انحطاط کے زمانہ میں ہندوستان کے مسلمانون کی اکثریت کی دینی زندگی پر جیسا کہ جاننے والے جانتے ہیں، یہی رنگ جو غالب تھا، اس کو دیکھ کر دیکھنے والا مذکورۂ بالا الفاظ میں مسلمانون کی خصوصیتون کو اگر بیان کرے تو بتایا جائے کہ غلط بیانی یا جہل کے الزام کو اس کی طرف عائد کرنا کسی حیثیت سے کچھ ہو سکتا ہے،

پھر جن لوگون کے سامنے صابیون کے یہی نمونے پیش ہوئے، جو ایرانیون کی غلامی کے شکنجے میں جکڑے

ہوئے عراق کے بطائح و آجام مین جہل و وحشت کی زندگی گذار رہے تھے، جن غریبون کی اخلاقی زبون حالیان اس حد تک پہنچی ہوئی تھین کہ عباسیون کے عہد مین اُن کے صرف لکھنے پڑھنے ہی کے مواقع میسر نہ تھے، بلکہ کتابون مین پڑھتے، ان مین بڑے بڑے مصنفین، فلاسفہ، منجمین، اطبار، مسلسل پیدا ہو رہے تھے، ان ہی صابیون مین بعضون کا اقتدار اس درجہ تک پہنچ گیا تھا کہ عباسی خلیفہ معتضد باللہ کے متعلق لکھا ہے کہ

کان یجلس بحضرته فی کل وقت	اس کی مجلس مین وہی صابی شریک رہتا تھا،
ویحادثه طویلاً ویضاحکه	جو خلیفہ سے باتین کرتا، ہنستا، بولتا، اور
ویقبل علیه دون وزرائه	وزرار کے مقابلہ مین خلیفہ اسی کی طرف
وخاصته (القفطی ص ۱۸)	متوجہ ہوتا،

مگر باوجود ان تمام باتون کے خود ایک عراقی صابی کا بیان ہے کہ جس کو مین بجنسہ اس کے الفاظ کے ساتھ قفطی کی تاریخ سے نقل کر دیتا ہون،

ولهولاء الصابئة من سوء	اخلاقی خرابیون اور باہمی بغض وعداوت
الاخلاق ومعاداة الاهل	مین ان صابیون کا یہ حال ہے کہ ان کے سوا
بعضهم بعضا مالا یکون علیه	یہ حال کسی دوسرے کا نہین ہو سکتا، ان مین
احد غیرهم حتی لا یری منهم	دو آدمی بھی کبھی متفق اور میل ملاپ کے ساتھ
اثنان متفقین ولا مجتمعین بل	نہین رہ سکتے، بلکہ ہر ایک دوسرے کے مقابلہ
یسعی بعضهم فی بعض ویقبح	مین مخالفانہ کوششون مین سرگرم رہتا ہے،
کل واحد علی الآخر بکل	اور جہان تک ممکن ہے ایک دوسرے کی
ما یجد الیه السبیل،	برائی، اور عیب چینی کے درپے رہتا ہے کوئی
(صفحہ ۲۹۰)	دقیقہ اس راہ مین اٹھا نہین رکھتا،

یہ بیان اس شخص کا ہے جو صابیون کے اسی خاندان کا ایک رکن تھا جسے عباسی عہد میں غیر معمولی عروج واقبال حاصل ہوا تھا، اس کا نام ابوالفضل تھا، مثلاً اُس نے اپنے حقیقی بھائی ابوالحسن الصابی کے طرزِ عمل کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ میں ایک مہلک مرض میں مبتلا ہوا، بھائی سے میری صفائی نہ تھی، وہ مجھ سے ملتے تھے، اور نہ میں اُن سے، لیکن اپنے مرض کی تکلیف سے مجبور ہو کر اُن کو خط لکھا، اور لجاجت کے ساتھ عرض کیا کہ مجھے آکر دیکھ جائیے، اور میرا علاج کیجئے، میرے اس خط کو پاکر وہ آ تو گئے، اور علاج بھی کیا، لیکن جب میری حالت کچھ سنبھلی تو وہ چلے گئے، تندرست ہونے کے بعد میں لاٹھی ٹیکتے ہوئے اُن کا شکریہ ادا کرنے کے لئے ایک دن اُن کے گھر پہنچا، ایک دریچے سے اُن کی نظر مجھ پر پڑ گئی، پکار کر بولے کہ

"ابوالفضل تم الٹے پاؤں واپس جاؤ، میرا دل تم سے صاف نہیں ہوا ہے، اور جیسے تعلقات تم سے منقطع تھے آئندہ بھی منقطع ہی رہیں گے"

یہ واقعہ نقل کرنے کے بعد ابوالفضل لکھتا ہے کہ اس بے رحم آدمی کے اس برتاؤ کو دیکھ کر میرا دل ٹوٹ گیا، اور میں ملے بغیر واپس چلا آیا،

وما دخل الیّ ولا دخلت الیہ	پھر زندگی بھر میں ہی اُن کے یہاں گیا،
مدۃ حیاتہ (قفطی ج ۱ ص ۲۰۰)	اور نہ وہی میرے یہاں آئے،

علم وفضل کے بعد جن کی یہ اخلاقی حالت تھی، تو اندازہ کرنا چاہئے کہ جہل و وحشت کے زمانہ میں وہ کیا ہوں گے،

یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ہمارے مفسرین بے چارے ان صابیوں کے متعلق کسی خاص نتیجہ تک نہ پہونچ سکے، بظاہر خیال گذرتا ہے کہ عراق کے قدیم باشندے کلدانیوں، یا کسدانیوں کی صحبت میں ستارہ پرستی اور آفتاب وماہتاب کی مورتیوں کی پوجا کا رواج ان میں ہو چکا تھا، پھر جب یہودیوں اور عیسائی مذہب کے راہبوں کی آمد ورفت اسلام سے پہلے عراق میں شروع ہوئی تو عیسوی دین کی

بھی کچھ چیزین ان کی دینی زندگی مین شریک ہوگئین، مثلاً وہ داؤد علیہ السلام کے زبور کی تلاوت کیا کرتے تھے، جو بظاہر عیسائیون یا یہودیون کے میل جول کا نتیجہ تھا، اور اہلِ کتاب ہی کی صحبت مین غالباً وہ حضرت نوحؑ، حضرت ادریسؑ اور دوسرے انبیاء کے نامون سے واقف ہوئے، جب اُن سے کوئی پوچھتا تو کبھی اپنے آپ کو حضرت نوحؑ کی اور کبھی حضرت ادریسؑ کی یادگار قرار دیتے، اس کا بھی پتہ چلتا ہے کہ ان مین سے بعضون نے باضابطہ عیسائی یا اہلِ کتاب کا دین قبول کر لیا تھا، آیندہ بھی اس کا ذکر آئے گا،

بہرحال میرا خیال ہے کہ اربابِ تفسیر تک اُن کے متعلق اسی قسم کی روایتین مختلف ذرائع سے پہنچتی رہین، اور ان ہی کو وہ کتابون مین درج کرتے چلے گئے،

مگر سوچنے کی بات یہ تھی کہ عراق کے یہ صابی جن کی حیثیت ایک مقامی فرقے سے زیادہ نہ تھی، اُن کی تعداد جیسا کہ بعضون نے لکھا ہے کہ ترکون کے زمانہ تک چند لاکھ سے آگے نہ بڑھ سکی تھی[۱] اسی سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمانون نے عراق مین جس زمانہ مین اُن کو پایا ہوگا، شاید چند ہزار سے زیادہ نہ رہے ہون گے، اور قرآن جس وقت نازل ہو رہا تھا، اس وقت اُن کی تعداد اور بھی کم، اور ناقابلِ لحاظ ہی رہی ہوگی، ایسی حالت مین کسی صورت مین بھی دنیا کی عالمگیر دینی اُمتون یا غیر معمولی شہرت رکھنے والی مذہبی قومون یعنی یہود و نصاریٰ اور مجوس کے ساتھ ایسے حقیر فرقے یعنی صابیون کے قرآن مین تذکرہ کی جو عراق کے سیستانون مین غربت و افلاس، وحشت و بربریت کی زندگی گذار رہا تھا، آخر کیا وجہ ہو سکتی تھی، اور اگر قرآن بڑے چھوٹے ہر قسم کے دینی فرقون ہی کا ذکر کرنا چاہتا تھا، تو دنیا کے ہر حصہ مین مشیاً دینی فرقے اور مذہبی جتھے پائے جاتے تھے،

---

[۱] ایک عراقی فاضل نے "الصابئہ" کے نام سے ایک مقالہ لکھا تھا جو کتابی شکل مین بھی شائع ہو چکا ہے، ذاتی معلومات کی روشنی مین عراقی صابیون پر انھون نے بحث کی ہے، افسوس ہے کہ اس وقت یہ کتاب میرے پاس موجود نہین ہے، اسی کتاب مین یاد آتا ہے کہ ترکون کے زمانہ مین عراقی صابیون کی تعداد چند لاکھ سے زیادہ نہیں

ان سب سے قطع نظر کرکے صرف عراق کے اس مجہول اور غیر معروف فرقہ کے انتخاب کی کوئی وجہ تو ہوسکتی تھی، اس قسم کی مقامی مذہبی ٹولیوں سے تو دنیا بھری ہوئی تھی، اس لئے اگر ان عراقی صابیون کو قرآن کے صابئین کا مصداق نہ قرار دیا جائے تو وہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر قرآن کے ان "الصابئین" کو ہم کہاں ڈھونڈھیں،

آیئے، جو مواد اور معلومات اس سلسلہ میں اب تک فراہم ہوئے ہیں، اسے پیش کئے دیتا ہوں ممکن ہے اس سے کسی نتیجہ تک پہنچنے میں کچھ مدد ملے،

اس سلسلہ میں پہلی اطلاع اسی المسعودی کی ہے، جس نے لکھا ہے کہ عراق کے صابیون کا نحلہ (دین دھرم) دوسرے صابیون سے مختلف ہے، اپنی کتاب مروج الذہب میں ایک مقام پر اس کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ

"ہندوستان اور چین کے اکثر باشندون کا خیال تھا کہ خالق کائنات خود بھی ایک جسمانی وجود ہے، اور فرشتے (ملائکہ) بھی جسمانی ہیکل رکھنے والی ہستیاں ہیں، خدا اور اس کے فرشتے پر ان کا اعتقاد تھا کہ آسمانوں میں چھپے ہوئے ہیں، اسی اعتقاد اور خیال نے ان کو اس پر آمادہ کیا کہ خدا خالق کائنات اور اس کے فرشتون کی مورتیاں تراشیں، انھوں نے خدا کی بھی مورت ڈھالی، اور فرشتون کی بھی، ان کی مورتیاں، مختلف شکل وصورت اور قد کی بنائی گئی تھیں، جن میں بعضوں کی صورت تو انسانوں کی اور بعضوں کی شکلیں غیر انسانی تھیں ان مورتیوں کے تقرب کے مختلف طریقے اختیار کئے گئے، اور خاص خاص قسم کی نذریں ان کے لئے مقرر کی گئیں"،

(بقیہ حاشیہ ص ۹۷) بتائی گئی تھی، بہرحال ہزار بارہ سو سال بعد عراق کے ایک غیر مشہور فرقہ کی شکل میں ان کا رہجانا یہ خود دلیل ہے کہ اتنے طویل عرصہ میں بھی ان کو بڑھنے پھلنے پھولنے کا موقع نہ مل سکا، اس مقالہ میں بھی قرآن کی الصابئین ان ہی عراقی صابیون کو قرار دیا گیا ہے،

اس کے بعد یہ بھی لکھا ہے کہ ان مورتیون کے بعد آفتاب، ماہتاب، ستارون اور سیارون کی پرستش کا رواج بھی ان مین ہوا، اور اُن کی بھی مورتیان بنائی گئین، اور ہر مورتی کے لئے خاص خاص قسم کے ہیکل یعنی مندر اور دیول تعمیر کئے گئے جن کا نام ان ہی ستارون کے نام پر رکھا گیا، یہ اور اسی قسم کی تفصیلات کے بعد المسعودی نے جو بیان کیا ہے، اسی کا پیش کرنا مقصود ہے،

فلم یزالوا علی ذلک حتی ظھر بوداسف بارض الھند، وکان ھندیا،	ہندوستان و چین کے باشندے ان ہی حالات مین تھے کہ سرزمین ہند مین ایک شخص بوداسف نامی ظاہر ہوا، جو خود ہندوستانی تھا،
(مروج جلد ۵ صث بر کامل)	

اس کے بعد یہ لکھ کر کہ ہندوستان کے سوا بوداسف کا اثر سندھ، سیستان، زابلستان، کرمان وغیرہ وغیرہ تک کیسے پہنچا، یہ بھی اطلاع دیتا ہے کہ

وزعم انه رسول الله وانه واسطة بین الله وبین خلقه،	بوداسف نے دعوی کیا کہ وہ اللہ کا رسول ہے، خدا اور اس کے بندون کے درمیان وہ واسطہ ہے،
(״)	

پھر اس قسم کی باتون کا تذکرہ کرتے ہوئے کہ بعض لوگ کہتے ہین کہ ہندوستان کا یہ بوداسف ایرانی بادشاہ طہمورث کے زمانہ مین پیدا ہوا، اور بعض کہتے ہین کہ جمشید کے عہد مین ظاہر ہوا، آخر مین اس واقعہ کا انکشاف کرتا ہے کہ

وھو اول من اظھر مذھب الصابئة	بوداسف ہی پہلا آدمی ہے جس نے پہلی دفعہ صابئہ کے دین کو ظاہر کیا،
(״)	

بوداسف کے دین کی اصل روح المسعودی نے ان الفاظ مین درج کی ہے،

کان بوداسف امر الناس بالزھد	بوداسف لوگون کو زہد (یعنی دنیا سے

فی هذا العالم والاشتغال بما علا	بقصد ضرورت استفادہ) کا حکم دیتا تھا، اور
من العوالم اذ كان من هنالك بدأ	یہ کہ اپنی توجہ کو لوگ برتر و بالا جانون
النفوس واليها يقع الصدر من	کی طرف مرکوز رکھین، کیونکہ عالم بالاہی
هذا العالم،	سے جانون کا آغاز ہوا، اور پھر لوٹ کر
(مروج برکامل ج ۲ ص ۱۲۴)	اسی عالم بالا کی طرف لوگ جائین گے،

وہ لوگ جو اس سے واقف ہین کہ بوذاسف بودھا کے لفظ کا عربی تلفظ ہے، عربی کتابون مین بودھا کا ذکر بوذاسف ہی کی شکل مین کیا جاتا ہے" وہ المسعودی کی اس اطلاع کا مطلب بھی سمجھ سکتے ہین، اور یہی ان کو سمجھنا چاہئے کہ بودھا نے جس دین اور دھرم کی دعوت دی تھی، اسی دین کے ماننے والون کو صابئہ کہتے تھے،

چونکہ المسعودی نے براہ راست ہندوستان کی سیر کی ہے اپنی اسی کتاب مروج الذہب مین متعدد مقامات پر اُس نے اس کا تذکرہ بھی کیا ہے، مثلاً ایک موقعہ پر اُس نے لکھا ہے کہ

ولقد حضرت ببلاد صیمور من بلاد الهند	مین ہندوستان کے علاقہ صیمور مین ۳۰۴ھ
..... وذالک فی سنة اربع وثلثمائة ہجری (ج ۲ صفحہ ۵۶)	مین حاضر ہوا،

اس کو اس ملک کے عوام و خواص بلکہ حکمرانون سے بھی ملنے جلنے کے کافی مواقع حاصل ہوئے، بڑ اس لئے بودھا کی صحیح تعلیم کو درج کرکے اس نے انقلابات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جن کا بودھ مذہب بعد کو شکار ہوتا رہا،

میرا مطلب یہ ہے کہ بوذاسف یعنی مہاتما بدھ کے بعد بدھ مت کے ماننے والون کے متعلق کتا بو اس قسم کی خبرین جو دی گئی ہین کہ

"مہاتما بدھ کو معبود مانکر اُن کی عبادت کی تعلیم دی جانے لگی، اور مورتیان بنے لگین،

پھر ۳۳ ماضی، ۲۲ حال، اور ۳۳ مستقبل کے بدھوں کی تخلیق کی گئی،

اتنا ہی نہیں، بودھی ستوؤں، اور بے شمار دیویوں کو بھی، وجود میں لایا گیا۔ اور سیاہی

کی مورتیں بننے لگیں"، (قرونِ وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب)

بدھ مت کے ان انقلابی اور تحریفی پہلوؤں سے بھی المسعودی واقف نہیں ہے، اس نے لکھا ہے:

" مورتیوں کی پوجا کا طریقہ بھی ان میں جاری ہوا، اس سلسلہ میں مختلف حیلوں اور

مخفی تدبیروں سے کام لیا گیا[1] (ص ۷۴) (باقی)

---

[1] اس وقت المسعودی کا جو مطبوعہ نسخہ میرے پیشِ نظر ہے وہ فاحش اغلاط سے معمور ہے، عموماً قرینہ اور قیاس ہی سے صحیح الفاظ سمجھ میں آتے ہیں، اس موقع پر بھی عبارت کچھ اس طرح چھپ گئی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مہاتما بدھ جس نے توحید کی تعلیم دی تھی، خود اسی نے مورتی پوجا کے طریقہ کو بھی جاری کیا، علاوہ تناقض کے واقعہ کی یہ صحیح تعبیر بھی نہیں ہے، مطبوعہ نسخہ میں ہے کہ جدد بوذاسف عندالناس عبادۃ الاصنام، بظاہر جدد کی جگہ بعد کا لفظ چاہیئے تو یہی کہ اصل کتاب میں ہو یعنی بوذاسف کے بعد بدھ مت کے ماننے والوں کو عبادۃ الاصنام (مورتی پوجا) کی طرف مائل کیا گیا

معارف:۔ مروج الذہب کے پیرس کے مطبوعہ نسخہ میں بھی جس کی تصحیح پروفیسر مینارڈ اور پروفیسر کورتل نے کی ہے، بعینہٖ یہی عبارت ہے، اس لئے اس کو طباعت کی غلطی پر محمول نہیں کیا جا سکتا، مسعودی کا خیال یہی رہا ہوگا اور اس بارہ میں اس کو یہی معلومات پہنچے ہوں گے،

تاریخ اسلام حصہ اول

عہدِ رسالت و خلافتِ راشدہ یعنی آغازِ اسلام سے لے کر خلافتِ راشدہ کے اختتام تک اسلام کی مذہبی، سیاسی، تمدنی اور علمی تاریخ، قیمت:۔ سے (طبع سوم)

منیجر

غنچۂ شاہی

از

ڈاکٹر غلام مصطفےٰ خان - ایم اے، ایل ایل بی، پی ایچ ڈی پروفیسر اردو کالج، کراچی،

غنچۂ شاہی عجیب و غریب تخلص ہے ایک فارسی شاعر کا، جس کے نادر کلام کے چند اوراق مجھے مولانا راشد برہان پوری کے کتب خانے سے حاصل ہوئے ہیں، اس شاعر کا ذکر انڈیا آفس اور ریو R کی فہرستون مین یا تذکرۂ روز روشن اور دیگر بھوپالی تذکرون مین کہین نہین ملتا، لیکن لفظ "شاہی" سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا تعلق احمد آباد گجرات سے ہوگا، کیونکہ وہان کے بزرگون کی کئی کتابون مین حضرت شاہ عالم رحمۃ اللہ علیہ (المتوفی سنہ [illegible]ھ/[illegible]ء) کی نسبت سے یہ لفظ نام کا جز و بن گیا ہے، مثلاً جمعاتِ شاہی (از حضرت شاہ عالمؒ) روضاتِ شاہی (از سید جعفر بدر عالمؒ) لطائفِ شاہی (از سید محمد مقبول عالمؒ) حکایتِ شاہی (از شیخ سراجؒ) وغیرہ، شاعر کے کلام مین اسی سلسلے کے بزرگ ماہ جیو[1] کا ذکر بار بار آتا ہے،

مثلاً شاہِ عالم ماہ جیو در بختِ ما افزون شدہ صبغت اللہ بہر پالا ہم ما موزون شدہ

---

[1] "جیو" کئی بزرگون کے نام کے ساتھ آتا ہے، تذکرۂ اولیائے دکن (عبد الجبار ملکاپوری) کے صفحہ ۲۲، مین شہر مانڈو کے شاہ "میان جیو" (المتوفی سنہ [illegible]ھ) اور ص ۲۵ مین برہان پور کے شیخ ابو جیو تمیمی (المتوفی سنہ [illegible]ھ) کا ذکر آتا ہے، لیکن جیو کسی خاص صوبہ کی زبان پر نہ تھا، بلکہ عام طور پر جی کی جگہ بولا جاتا تھا، انشا نے اپنے کلیات (مطبوعہ نولکشور [illegible]) مین "شیخ جی" کی جہان جہان خبر لی ہے وہان شیخ جیو ہی لکھا ہے، مثلاً

عالمِ تزویر میں ہے شیخ جیو صاحب کی ذات مقتدائے و مرشدِ عالی جنابِ عنکبوت (ص ۳۹)

خاک پائے ماہ جیو را طوطیا سازم بچشم — اے مسلمانان دوائے درد بے درمان کنید

ماہ جیو را شاہ سازم تخت او بر سر کنم — دیدہ را در پائے او مالم قدش را نذر کنم

یہ "ماہ جیو" حضرت سید جلال الدین ابو محمد ماہ عالم رحمۃ اللہ علیہ (۹۵۹ھ تا ۱۰۱۳ھ) معلوم ہوتے ہیں،

جن کا ذکر خاتمۂ مرآۃ احمدی (مرتبہ پروفیسر نواب علی ص ۴۰-۴۱) میں اس طرح آتا ہے :-

"سید جلال الدین ابو محمد ماہ عالم،

سید جلال الدین ابن سید حسن ابن سید احمد علیہ الغفران ابن سید احمد ابن سید رزاق ابن حضرت شاہ

عالم[1]، ولادت ایشان ششم ذی قعدہ سال نہ صد و پنجاہ و نہ است، والدۂ ایشان خوندا گوہر بنت

ملک خضر بود، ذات متبرکۂ ایشان بمرور زمان واسطۂ انتظام ورابطۂ التیام سلسلۂ علیہ شاہیہ و

باعث رونق این خانوادہ شدہ وبعد انقلاب بسیار سال تسخیر اکبر پادشاہ شہر احمد آباد وبسعی

خان اعظم نائب شہر سجادگی آستانۂ علیۂ شاہیہ برایشان مقرر شد، ایشان مرید و خلیفۂ

حضرت شیر محمد ابن احمد ابن سید عرب شاہ ابن حضرت سید راجو قدس سرہم بودند، وطریقۂ سلوک

پیش ایشان باتمام رسانیدہ بودند ودرس از میان وجیہ الدین مولوی ہم گرفتہ اند، وخوارق عادات

ازان حضرت بسیار مذکور ومنقول اند، آوردہ اند کہ روزے سید ابو تراب شیرازی ضیافت کردہ بودند

(بقیہ حاشیہ ص ۱۰۲)

بتاتے ہیں ہم تم کو کیا شیخ جیو، — ذرا آنے دیجئے تو ہولی کی رُت (ص ۳۱)

گرے جو دجد سے عشرت کے شیخ جیو تو لگی — کمال شاہ رملا ابو انفراغ کو چوٹ (ص ۳۹)

[1] حضرت ماہ عالمؒ اوران کے بزرگ حضرت شاہ عالم رحمۃ اللہ علیہ کا سلسلہ حضرت مخدوم جہانیان جہان گشت سید جلال بخاری رحمۃ اللہ (۷۸۵ھ) سے ملتا ہے یعنی حضرت شاہ عالمؒ ابن حضرت عبد اللہ قطب عالمؒ ابن حضرت جہانیان جہان گشتؒ۔

چنانچہ اکثر بزرگان مدعو بودند، سید جلال ہم تشریف فرمودند، چون ایام سرما بود، ہمہ زمستانی پوشیدہ آمدند، ایشان زمستانی خود را بہ سائلے عنایت فرمودہ با پیراہن یک لا در مجلس تشریف بردند چون ہوا بغایت سرد بود، سید امین محمد وزیر خاص سید جلال را صاحب ضیافت بطریق کنایت گفتند کہ دوشالہ براے سید بیارید کہ ہوا بغایت سرد است، سید امین محمد از مجلس برآمدہ متحیر ماندند کہ دوشالہ از کجا بیارند در سرکار خود بالفعل حاضر نیست، درین اثنا یکے از مریدان بیش سید محمد امین آمدہ دوشالہ آوردہ گفت این را براے سید بنیاز آوردہ ام: واز دیر ایستادہ ام، سید محمد امین آوردہ بر حضرت پوشانیدند، و بعد انقضا، ماجرا را نقل کردند، ہمت و سخاوت فطری وجود جبلی برتبۂ بود کہ در تحریر نگنجد از بس سخاوت ظروف و لباس در خانہ نمی ماند، نصف شب چہار دہم ذی قعدہ بعد از سہ سال بر ہزار وصال آن حضرت شد، و نور از جہان رفت، افصاح سال وصال می کند قبر[1] پایان گنبد شاہی در محلہ علاحدہ واقع است۔"

شاعر کے کلام میں گجرات کے ایک بزرگ "میر عرب" کا ذکر بھی آتا ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اُن کا نام بعد میں کسی مرتب نے شامل کیا ہے، کیونکہ خاتمۂ مرآۃ احمدی (مرتبۂ پروفیسر نواب علی ص ۰۰۰ ۱) میں حضرت شیخ محی الدین ابو یوسف یحیٰی چشتی ابن شیخ محمود بن شیخ محمد چشتی کے سلسلے میں میر عرب کا ذکر اس طرح ہوا۔

"حضرت شیخ را میل طرف مولود و سرود و سماع بسیار بود، چنانچہ معمول خاندان چشتیہ است در اعراس و مجالس بزرگان ہمیشہ مولود و سرود بے مزامیر می شد، چون تقید پادشاہ (اورنگ زیب) درین امور بسیار بود، بنابرین میرزا باقر محتسب از ہمہ مولود خوانان و سرود گویان مچلکہ گرفتہ کہ ہیچ جا مولود نخوانند و سرود نگویند، واین معنی از آن وقت از ہمہ جا موقوف شدہ مگر

---

[1] غالباً یہ مقام کسی اونچے ٹیلے پر واقع ہے، کیونکہ غنیمت شاہی نے ایک جگہ کہا ہے :-

بر سر کوہ عجب بارگہے می بینم ۔۔۔ کوہ طور است مگر موسی عمران این جاست

خانقاہ شیخ کہ ہمیشہ مولود می شد، این معنی بر محتسب و مردمان دیگر بسیار شاق می آمد، چنانچہ یک روز
محتسب قرار کردہ کہ مولود خوانان را از خانقاہ شیخ گرفتہ بیارد و تنبیہ و تادیب نماید، بہ ارادۂ فاسد
آمدہ، بخانۂ میر عرب نشست، چون این خبر بشیخ رسید ایشان مریدان خود را فرمودند کہ ہمہ مستعد
و مسلح نشینند اگر محتسب ارادۂ این طرف نماید، بزنند، و خود ہم تیغہ گرفتہ نشستند، چون این خبر بہ میر عرب
و محتسب رسید، میر عرب گفت، من اول رفتہ شیخ را بفہمانم، اگر قبول کنند فبہا و الا شما دانید و کار
شما، چنانچہ میر عرب بخدمت شیخ آمدہ اظہار کردند کہ محتسب بہ این ارادہ آمدہ است، لہذا بہتر آنست
کہ چند روز این امر موقوف باشد و حکم پادشاہ طلبیدہ اجرا خواہند فرمود، شیخ از استماع این معنی
بسیار برہم شدہ فرمودند کیست پادشاہ؟ منم ہر کرا می خواہم بتخت می نشانم برو و محتسب را بگو کہ
زود بیاید، میر عرب برخاستہ آمد و ماجرا پیش محتسب اظہار نمود، و گفت الحال این معنی
پیش رفت نخواہد شد و ہنگام عظیم برپا خواہد گردید مصلحت آنست کہ بہ وقت
دیگر موقوف باید داشت، چون محتسب ہم دانست کہ پیش رفت نخواہد شد، برخاستہ بخانۂ خود آمد
شیخ این ماجرا چند بار نوشتہ پیش پادشاہ بمعرفت شیخ عبداللہ پسر شیخ نظام فرستادہ، اما عبداللہ
مذکور از راہ گہندر ساختِ مدعیانِ شیخ خطوط بپادشاہ نرسانید، آخرش شیخ خطوط بمعرفت میر سید علی رضوی
خان فرستادہ ایشان بخدمت پادشاہ گذرانیدند، پادشاہ خط را بوسہ داد و بر سر گذاشتہ معذرت
بسیار نوشت و چہار مراسلات حسب الحکم یکے بنام راجہ جسونت سنگہ کہ در آن وقت ناظم این جا بود
و یکے بنام نظام الدین احمد کہ دیوان بود و یکے بنام میر بہاء الدین و یکے بنام قاضی محمد شریف فرستادند
کہ میرزا باقر محتسب را تاکید تمام منع نمایند کہ بار دیگر گرد این افعال نگردد، و در مسئلہ سماعت فیہ
اختلاف بہانہ نماید، و ہر چہار بخدمت شیخ رفتہ معذرت این امر از طرف ما نمایند و یکہزار روپیہ و چہار تولہ
عطر بخدمت شیخ بگذرانند. چنانچہ ہر چہار شخص بموجب حکم پادشاہ محتسب را زجر و منع نمودہ بخدمت شیخ

آمدہ معذرت کردند، و رسولِ پادشاہ گذرانیدند، بعد ازان ہیچ کس براے مولود و سماع مزاحم ہیچ کس نہ شد"

اس عبارت سے اندازہ ہوتا ہے کہ میر عرب کا اثر کسی حد تک حکام پر بھی تھا، اور اُس زمانے کے اہل اللہ سے بھی اُن کا تعلق تھا لیکن یہ بزرگ ہمارے شاعر کے بعد ہوئے ہیں، اُن کی تاریخ وفات جو مخطوطہ اعراس نامہ (مملوکہ جناب قاضی احمد میاں اختر جوناگڈھی) میں ملتی ہے، وہ اردو کے مشہور شاعر ولی گجراتی کے ایک عزیز شاہ یحییٰ کی لکھی ہوئی ہے، اور وہ اس طرح ہے:-

"میر عرب قادری تاریخہ از شاہ یحییٰ":-

بے مثل بود میر عرب = ۱۱۱۶ھ (۲، شوال المکرم)"

میر عرب احمد آبادی گجراتی کے متعلق تفصیل کسی اور جگہ نہ مل سکی، لیکن اس تاریخ سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ غنچۂ شاہی کا زمانہ میر عرب قادری سے پہلے رہا ہوگا، کیونکہ مقدم الذکر کے ممدوح حضرت ماہ عالم[1] رحمۃ اللہ علیہ کا انتقال میر عرب سے ۱۱۳ سال پہلے یعنی ۱۰۰۳ھ میں ہوا تھا، اور شاعر کے کلام کی ترتیب سے بھی کچھ اسی طرح اندازہ ہوتا ہے کیونکہ مرتب نے یوں لکھا ہے :-

"غنچۂ شاہی فرماید"

	دیدۂ چرخِ فلک را خار می باید کشید	تیر زہر آلود در منقار می باید کشید
ولہ جواب	دردِ دل را از براے یار می باید کشید	عاشقانِ بوالہوس را دار می باید کشید
ولہ جواب	سرمہ سا اندر دو چشمِ یار می باید کشید	زخم را از دستِ آن غمخوار می باید کشید

---

[1] حضرت ماہ عالم کا انتقال ۱۰۰۳ھ میں ہوا، غنچۂ شاہی کا ایک شعر ہے،

ماہ جیو را من دہم خط غلامی بر علا — صاحب من ماہ جیو درجنت الماوی شدہ

اس شعر سے ظاہر ہے کہ شاعر کی زندگی میں حضرت ماہ عالم نے وفات پائی تھی لیکن شاعر کے انتقال کی تاریخ معلوم نہیں ہے،

ب دیدہ را ہر دم بہ نیف یاری باید کشید | در تماشا منت از دلدار می باید کشید
ب زخم خنجر از نگاہِ یار می باید کشید | از وجود خویشتن انکار می باید کشید

جواب میر عرب :-

رشتہ ہائے جانِ خود در تار می باید کشید | مہرۂ تسبیح را در تار می باید کشید
دست را در قالب جان نگذر از جانِ خود | مردہ را گر زندہ سازد یار می باید کشید

یہاں "غنچۂ شاہی فرمایا" اور اس کے بعد "جواب میر عرب" ان جو شاعر کے اشعار کے جواب ہیں ان
ظاہر ہوتا ہے کہ شاعر پہلے گذرا ہے جس کے جواب میں میر عرب نے یہ دو شعر لکھے ہوں گے ۔ اس کے
اشعار ریختہ میں آئیں گے

کلام میں ایک غزل "مرزا مظفر" سے بھی متعلق ہے اور وہ اس طرح ہے :-

تعریفِ مرزا مظفر

دو سہ تیرے بخدمت شد روان از دست شمع | روز و شب مست عزیزند جہان از دست شمع
روی روزے شکار از بہر آہوے نگار | از نگاہت داغ کردند آہوان از دست شمع
رخسار تو را بینند و جان قربان کنند | شربت تیر ترا نوشند بجان از دست شمع
ے چین را نقد آخر گذر با تو نظر | نافہ در ردم افگند دلستان از دست شمع
ان لب تشنۂ تیرت شدہ در کوہ و دشت | ماہیان در بحر با دارد فغان از دست شمع
شاہی ست دایم در فراقِ آہوان | شد کباب آخر مظفر در جہان از دست شمع

یہ مرزا مظفر کون تھے ؟ یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا ۔ یوں تو ایک مشہور مرزا مظفر اکبر کے
وتھے جن سے سکینہ منسوب تھیں اور جن کا تعلق دکن سے تھا ۔ یہ وہی مظفر تھے جن کو برہان پور کے
لی خان فاروقی نے گرفتار کر کے اکبر کے پاس بھیجا تھا ۔ لیکن شاعر کے کلام میں کوئی ایسی چیز ایسی نہیں ملتی

جس سے ثابت ہو سکے کہ یہ وہی مظفر تھے،[1]

شاعر کے کلام مین متعدد مقامات پر حضرت ماہ عالم رحمۃ اللہ علیہ اور اُن کے خاندان والون سے عقیدت کا اظہار پایا جاتا ہے، اور اس شاعر کے کلام مین صرف یہی خوبی ہے، ورنہ فن کے لحاظ سے اُس کی شاعری بہت خام ہے، اور وہ عروض مین عوام کے ملفظ کا تابع نظر آتا ہے، مثلاً ایک غزل کی ردیف مین "سلام علیک" ہے جو مفاعیلن کے وزن پر ہے،

روے تو ہمہ گلگون اے یار سلام علیک   زلفِ تو ہمہ مفتون اے یار سلام علیک

راہِ تو ہمہ سیحون عشق تو ہمہ جیحون   ہر روز منم در خون اے یار سلام علیک

نامِ تو ہمہ موزون ستار توئی بیچون   با نامِ تو ما مجنون اے یار سلام علیک

اے شاہ توئی ذوالنون ہستی ہمہ جا ہامون   عالم ہمہ شد پُر خون اے یار سلام علیک

اے طالعِ تو میمون قربان بر تو محزون   جانہا ہمہ در گردون اے یار سلام علیک

ما را نہ کنی بیچون از درگہِ خود بیرون   ہستیم بجان ممنون اے یار سلام علیک

ہر روز توئی میگون اے شاہ ہمہ مجنون   شد غنچۂ شاہی خون اے یار سلام علیک

ایک موقع پر "سلام" پیش "کرتا ہے، اس مین بھی کئی جگہ عروض کی پابندی نہین ہے، مثلاً شعر ۳، ۴ مین)

السلام اے شاہ با جود و کرم   بر کفِ پایت بود فرقِ سرم

السلام اے قبلۂ عالم پناہ   جای تو مانند روضۂ بیت الحرم

السلام اے حضرتِ والدہ جیو   خاکِ پایت ما بہ دُر ہا می خرم

السلام ہمشیرۂ دنیا و دین   دستِ ما و دامنِ تو درحرم

---

[1] اکبری عہد کے سلطان مظفر یا مظفر بادشاہ کا ذکر خاتمۂ مرآۃ احمدی ص ۵۰ مین اس طرح آتا ہے کہ اس نے اکبر کے ملازمین سے احمد آباد چھین لیا تھا لیکن عین شاہ مجذوب کی بددعا سے اُسے شکست ہوئی اور مارا گیا،

السلام اے ہمنشینِ فاطمہؓ   آہ نو میدی کشم این یاورم

السلام اے عمدۂ اہلِ بشر   پاسبانت می شوم گر قیصرم

السلام اے مشعلِ دنیا و دین   لطف فرما و قدم نہ برسرم

السلام اے پادشاہِ بحر و بر   مثلِ پروانہ بہ کویت بردم

السلام اے فخر و تاجِ ماہمہ   از غلامانِ درت من کمترم

السلام اے محرمِ اسرارِ حق   تیر خذلان سا مزن اندر برم

السلام اے من غلامت را غلام   کے بمانی تاجِ شاہی برسرم

السلام آئینہ روے خداے   گر قبول افتد زجان می پرورم

السلام اے عیدیِ شاہِ عظام   من شدم قربان زجان قربان ترم

السلام اے قابلِ درگاہِ حق   غنچۂ شاہی ست اندر درحرم

چوتھے اور پانچوین شعر مین "ہمشیرۂ دنیا ودین" اور "ہمنشینِ فاطمہؓ" سے اندازہ ہوتا ہے کہ ممدوحہ حضرت شاہ عالم رحمۃ اللہ علیہ کی کوئی عزیزہ ہون گی،[1] ایک دوسری غزل مین بھی اسی طرح ہے،

اے محبّ چار یار ہمشیرۂ عالی کلام   من سگِ اصحابِ کہفم خویش را بے سر کنم

قبلہ گاہا حضرتِ بی بی کلانت پیر ما   در قدم گاہ سگانت خویش را کمتر کنم

"بی بی کلان" کا نام اور حال مجھے کہین نہ مل سکا اور شاعر کے کلام مین بھی صرف انہی مقامات پر آتا ہے،

[1] خاتمۂ مرآۃ احمدی (ص ۴۰) مین حضرت شاہ عالمؒ کی والدہ کا نام خواند گوہر بنت ملک خضر آتا ہے، اور اُن کی اہلیہ کا نام (ص ۴۱) آرمنہ بنت سید نصر اللہ ملتا ہے، اس "سلام" مین لفظ "ہمشیرہ" خود "ہندوستانی" ہے اور شاعر جس درجہ کا ہے اُس کا اندازہ ہر غزل سے ہوتا ہے تاہم وہ کہتا ہے،

دراز لِ غنچۂ شاہی شدہ در ہند اسیر   دل ربا را تو ازین گنبدِ ویران مطلب

اس کے علاوہ کلام مین ایک اور چیز ملتی ہے، وہ یہ کہ شاعر کا تخلص غنچۂ شاہی کے علاوہ خدنگی بھی تھا۔
یہ تخلص صرف ایک ہی مقام پر آیا ہے، یعنی مجموعے کی پہلی غزل مین ہے، جس کے اوپر "کلام غنچۂ شاہی" لکھا ہوا ہے،
وہ غزل یہ ہے،

اے خداوندے کہ اول نور ایمان آفرید	در شب تاریک بنگر ماہ تابان آفرید
تو مرا در صفت گردون ساخت چون قندیل زر	بعد ازان رخشندہ او در چرخ تابان آفرید
کردہ چون برآدم خاکی بصورت یک نظر	ہم بمعنی در تن خاکی او جان آفرید
گفت ملائک را روان شو آدمی را سجدہ کن	طوق لعنت در جہان از بہر شیطان آفرید
(کذا) آدم بیچارہ را چون از برائے گندمے	کرد بیرونش ز جنت پیر دہقان آفرید
ہمچو یونسؑ در میان بطن ماہی جائے داشت	از برائے نوح بنگر باد طوفان آفرید
سوزنے را سدرا و عیسیٰ مریم بنہاد	در چہارم آسمانش جُرد درمان آفرید
ارّہ را در فرق زکریا پیغمبر بنہاد	در تن ایوبؑ مسکن بہر کرمان آفرید
کارد را در حلق اسماعیلؑ پیغمبر نگشد	از برائے این ترانہ عید قربان آفرید
(کذا) ای خدنگی ہمچو بلبل نالہ ہائے زار کن	بلبل طبع ترا چو ن گلستان آفرید

بس اسی غزل مین "خدنگی" تخلص آتا ہے، اس کے بعد بغیر کسی ترتیب کے اس شاعر کی غزلین شروع ہو جاتی ہین جن مین متعدد عروضی خامیان بھی ہین لیکن ہو سکتا ہے کہ یہ خامیان کاتب کی غلط کتابت کی وجہ سے ہون، کیونکہ جو نسخہ ہمارے پاس ہے، وہ بہت بدخطا اور بہت غلط ہے، بہرحال یہ کلام نایاب ہے، اور خود ہمارے شاعر کا تخلص بھی عجیب و غریب ہے، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کی بقیہ غزلین بھی یہان پیش کر دی جائین،

غزل نمبر (۱) :-

اے خداوندے کہ اوّل نیدایان آفرید　　　　در شبِ تاریک سنگر ماہ تابان آفرید

(یہ غزل اوپر گزر چکی ہے)

(۱)

دل بغیرِ حق نہادی یا رنگیں دل چرا　　　　می دہی آتش بجاں اے ابر دریا دل چرا

کشت گاہِ آخرت اینجاست گر نیست جائے　　　　چون تو می کاری گہر غمہائے بے حاصل چرا

در وجودِ خود بکن کشتِ مرقع بید ریغ　　　　تو شتۂ آن جانی گیری تو اے بیدل چرا

در کدورت خانۂ دنیا مشو رسوا بخیز　　　　در پۓ نفسِ ہوا بودن ہمہ مائل چرا

بیشہ ہائے خار زہرآلود از ما بہتر است　　　　وقتِ خفتن رو نمی آری تو در منزل چرا

چشم خون بار مرا ہر روز می بندد فلک　　　　در سرائے لی مع اللہ ماندۂ باطل چرا

ذرّۂ ادمی تواند عالمے را آب داد　　　　وا بیا در روشنائی این ہمہ غافل چرا

نیست دائم غنچۂ شاہی خلاص از درد و غم　　　　در جہ نیلک ماندی تا ابد جاہل چرا

(۲)

سبزۂ نورستہ را ماند ہمیشہ یار ما　　　　بردمد صبحِ سعادت بر رخِ گلزار ما

از شعاعِ نورِ او عالم منور گشتہ است　　　　تا قیامت بیش باشد رونقِ بازار ما

بختِ ما باشد کہ در کوے سگانش جان دہم　　　　شاید افتد گذارش جانبِ سرکار ما

شاہِ عالم جانِ عالم ماہ جبیں را من غلام　　　　من غلام کمترین و ماہ جبیں سردار ما

بشگفان بادِ صبا این غنچہ را از روے لطف　　　　ہمچو زلفش تا بہا افتادہ اندر کار ما

شاہِ عیسیٰ دم نگر بر خستگانِ کوے خود　　　　مشکلے بر من فتاد آسان بکن دشوار ما

ہمچو کم طالع شدم از من سگانش عار کرد　　　　خطِ آزادی نہ دادی اے مہِ غمخوار ما

خانمان غنچۂ شاہی خراب اندر خراب
کن بہ سیلاب غمت ویران زجان عیاں

(۳)

پاکی طینت خود را تو زانسان مطلب
غیر نوشیدن زہراب زانسان مطلب

آب از تلخی الماس بکامت بفگن
راحت ہر دو جہان قیمت تو آسان مطلب

صفحۂ روے تو در مجمع بحرین بس است
از لیمان جہان صفرۂ ایمان مطلب

از دولت روغن زیتون بکشش و آہ
تیغ بر سینہ بزن نعمت الوان مطلب

گردش چرخ فلک شیشۂ مینا کار ست
شیشہ بر سنگ مزن آب ز عمان مطلب

گر بخواہی تو بہ آن کوچۂ دلدار رسی
عیش و خوبی تو درین گوشۂ ایوان مطلب

گوشۂ گیر ترا ہیچ کسے نشناسد
خواب از دیدہ فگن بانگ ز مرغان مطلب

در ازل غنچۂ شاہی شدہ در ہند اسیر
دل ربا را تو ازین گنبد ویران مطلب

(۴)

ساقیا وقت سحر جام شرابم آرزوست
وقت مستی نغمۂ چنگ و ربابم آرزوست

نیست در مجلس طراوت از شراب از کباب
از براے دیدن دلبر شبابم آرزوست

چون رخ دلبر نہ دیدم شد جہان برمن سیاہ
در شب تاریک وصل ماہتابم آرزوست

خون دل ریزم ز ہجران صنم از چشم خویش
یک زمان با یار خود حرف خطابم آرزوست

غنچۂ شاہی چو دارد آرزو از وے سوال
از لب میگون آن دلبر جوابم آرزوست

(۵)

خانہ امروز بہشت ست کہ رضوان اینجاست
وقت بیرون جا نیست کہ جانان اینجاست

مست اگر نقل طلب کرد مبادا زد برد
مغز بادام تر و پستۂ خندان اینجاست

شکرا ز ملکِ بدخشان به جهان ارزانیست — به حدیثِ لبِ شیرینِ شکرستان اینجاست

کلبهٔ تیرهٔ این رندِ گدا شاه نشین — گشته با مرتبه امروز که سلطان اینجاست

چه غم از محتسب و شحنه و غوغا کامروز — خواجهٔ کون و مکان صاحبِ قرآن اینجاست

بر سرِ کوه عجب بارگهی می بینم — کوه طور است مگر موسی عمران اینجاست

بعد ازین غم مخور از گردشِ ایامِ زبون — در دلِ غنچهٔ شاهی ست که بستان اینجاست

(شاه عالم در فراقت زاری سازی تو چند — آرزو دارم که افتم از نگاهت در کمند)

(۶)

از کرم در دلِ من آتشِ غمناک انداخت — اہلِ هر سلسله با جگرش خاک انداخت

تا بشمشیرِ جفا بر سرِ ما را نداجل — بر سرِ منزلِ ما دیدهٔ نمناک انداخت

در بهاران همه گلها شگفند وقتِ سحر — بلبلان را همه در رقص چکا چاک انداخت

خونِ او در دلِ هر کس نازل داغ نهاد — مثلِ طوطی به گلو طوق ز دل پاک انداخت

نیشتر بسته کمر در قدمش هر مه و سال — گل به هر مرتبه در دامنِ خود چاک انداخت

به کسی روی طمع نیست مرا در دو جهان — علمِ سبز بما خواجهٔ لولاک انداخت

کافرِ عشقِ تو شد غنچهٔ شاهی ز ازل — تیر الماس نما غنچهٔ بی باک انداخت

(۷)

در کوی تو امروز مرا حال خراب ست — در زیرِ فلک عالمِ دون محض سراب است

ما را سرِ سودای تو کرده ست پریشان — از مردمکِ دیده تو بین رشته در آب است

بدنام بود عاشقِ بیچاره ز خوبان — این کشتنِ عاشق همه جا عین ثواب است

از محنتِ اندوهِ تو مردیم بخواری — فریاد که اندر طلبت سینه کباب است

رابے کہ دلم رفتہ بکویت زخمارے — از چہچہِ بلبلے از سازِ رباب است
در سرزمئے عشق تو داریم بریدہ — در دیدہ خمارت ہمہ از کیفِ شراب است
ہر کس کہ رود در رہِ توحیدِ الٰہی — زنگ از دلِ کش پاک شود عینِ ثواب است
در باغِ جہان غنچۂ شاہیت پریشان — ہر کس کہ بما سنگ زند راہِ صواب است

(۸)

غم تلخئ روغن بہ چراغِ دلِ ما ریخت — دودش بہ فلک آمد و داغِ دلِ ما ریخت
مغزم چو فتیلہ شد و عشقش چو چراغے — در سینۂ مجروح فراغِ دلِ ما ریخت
ہر محنت و اندوہ کہ دادند بہ عالم — در قبۂ سر ہائے دماغ و دلِ ما ریخت
ہیہات کہ در قسمتِ ما نیست بجز غم — غمہائے جہان را بہ ایاغِ دلِ ما ریخت
غم مونس و ہمدرد چو گشتہ ست بہ پایان — ہر دم نمکے سودہ بہ داغِ دلِ ما ریخت
ساغر بہ مےِ عشقِ تو گشتہ ست لبالب — ہر نشہ کہ آمد بہ دماغِ دلِ ما ریخت
از روزِ ازل غنچۂ شاہی .... — بہ ہر طرفے شعلۂ باغِ دلِ ما ریخت

(۹)

روزے کہ فلک خاک ز ہر گلِ ما ریخت — صد کوزہ ز ہر آب در آن خاک بجا ریخت
ما را بہ غم و درد و بلا کرد سرشتہ — ہر جا الَمے بود بہ جان و دلِ ما ریخت
گفتم گذرانم نفسِ عمر بہ شادی — فوجے ز غمت آمد و در کشورِ ما ریخت
تا شمعِ رخت در نظر آمد دلِ ما را — خونِ جگر از دیدہ روان در دلِ ما ریخت
چون داشت دلم در طلبِ وصلِ تو پرواز — پروانہ صفت گرد سرت شہپرِ ما ریخت
بر روئے تو ہر گہ کہ نظر می کنم از شوق — صد نور و صفا بر سرِ تو بادِ صبا ریخت

می خواست عطا صبر کند باغمِ ہجران ہر دم نکے سود و بہ داغِ دل ما بخت

(۱۰)

غنچۂ شاہی فرماید :-

دیدۂ چرخِ فلک را خاری باید کشید تیر زہر آلود در منقاری باید کشید

(اس کے باقی اشعار اوپر گذر چکے ہیں)

جواب میر عرب :-

رشتہ ہائے جانِ خود را تاری باید کشید ہر رہ تسبیح را زناری باید کشید

دست را در قالبِ جان بہ گذار جان خود مردہ را گر زندہ سازد یاری باید کشید

غنچۂ شاہی :-

این سرِ شوریدہ را بر داری باید کشید گر نفس پاک ست زہر از ماری باید کشید

ولہ جواب :-

ہر زمان از نفسِ سگ آزاری باید کشید از تنِ خود دشمنِ خون خواری باید کشید

ہجرِ دلبر را بسے ناچاری باید کشید خیمہ ہا از دیدۂ خون باری باید کشید

در درا از عاشقِ بیماری باید کشید آب زمزم از درختِ ناری باید کشید

داغ ہا از بہرِ دل انگاری باید کشید تاب را از پیچشِ دستاری باید کشید

پاے در زنجیرِ بہرِ یاری باید کشید در دلِ شب دیدہ را بیداری باید کشید

دل بکوے احمد مختاری باید کشید داغ ہائے حیدرِ کرّاری باید کشید

دردِ بے درمانِ آن طرّاری باید کشید از دلِ خود لذتے بازاری باید کشید

دل از این دنیائے ناہموار می باید کشید رختِ خود را از تہِ دیواری باید کشید

عاشق مست را از وارمی باید کشید — رنجها از ہر آن دیدارمی باید کشید

صورتِ اغیار با دیوارمی باید کشید — دیدہ ہاے دشمنان از خارمی باید کشید

دائم از دستِ فلک آزارمی باید کشید — دست ازین دنیاے ناپایدارمی باید کشید

(۱۱)

غنچۂ سیراب شود جامہ در بدن گیرد — بلبل از مسکنِ خود ذوقِ پریدن گیرد

ہر سحر بادِ صبا خدمتِ گلہا بکند — قہقہ با رُخِ او عالمِ گلشن گیرد

ابر در گریہ شود باغ بجان خندہ کند — خارِ گل غنچہ شود نور وزیدن گیرد

تیرِ دل دوز تو در سینہ اگر کار کند — ریشہ ہاے مژہ در دیدہ خلیدن گیرد

صفحۂ روے ترا ہر کہ ببیند بنظر — از سمک تا بہ سما نور رچکیدن گیرد

ہر کہ در راہِ نبیؐ راست رو دین شود — دیدہ برہم بنبردِ عیش طپیدن گیرد

جوابِ شعر:-

(۱۲)

صبح وصلے ز شبِ ہجر دمیدن گیرد — غنچہ ہاے گلِ اُمید شگفتن گیرد

بلبل سوختہ دل چون نگرد در رخِ گل — نالہا از دلِ پُر درد کشیدن گیرد

چون بحسرت نگرد در رخِ گل بلبلِ زار — بیخود و مست شود جامہ دریدن گیرد

گر اشارت کند آن گل سوے بلبل زکرم — مرغِ روح از قفس بستہ پریدن گیرد

در سحر سوے چمن گر بفرستی تو نسیم — سبزہ و گل پئے تعظیم خمیدن گیرد

چون کہ شد موسمِ دی برگ خزان می گردد — در بہار از کرمت سبزہ دمیدن گیرد

مدتے شد کہ عطا در طلبِ این ہوس است — کہ خدنگے ز تو بر سینہ رسیدن گیرد

در دلِ غنچۂ شاہی ست نہاں تیر عجیب — از تحیر بہ مژہ آب دویدن گیرد

(۱۳)

پیوستہ بہ دل رونقِ غم ریختہ باد — خاکم چو بہ غربالِ حسدم ریختہ باد
در مجلسِ عشاق بزن کوسِ نہان — از رحمتِ او ہمیشہ نم ریختہ باد
از روزِ ازل قسمتِ ما کردہ دست — دانستہ بہ دل سیاہ و غم ریختہ باد
دایم بدرونِ خون بہ غم می خواہم — خونِ جگر از چشمِ ترم ریختہ باد
در عالمِ دون نہ دیدہ ام رنگِ بہی — محنت ہمہ از فرقِ سرم ریختہ باد
با خلقِ جہان جملہ بدادند نشاط — از غنچۂ شاہی دمِ غم ریختہ باد

(۱۴)

در غربتم ہمیشہ بہ غم می گذرد — روزان بہ شبان نشاط کم می گذرد
رو با ہمہ ابوابِ حریفان رفتند — غافل منشین کہ خواجہ دم می گذرد
در طالعِ ما ہمیشہ غم کاشتہ اند — در ہم شدہ از دیدۂ نم می گذرد
مجنون صفتان بہ غم درآمیزم من — شیرین سخنان کوے عدم می گذرد
ما را بوسے نیست کہ دریابم جان — بر جانِ منِ زار ستم می گذرد
در بسترِ غم وصالِ جانان می جو — می جو بہ یقین کہ شادم می گذرد
در ہر بُنِ مو تخمِ محبت می کار — می کار بہ دل کہ وقتِ نم می گذرد
در غنچۂ شاہی شدہ غم بختِ مراد — داغیست کہ دولتِ الم می گذرد

(۱۵)

در بسترِ ما مزرعِ غم کاشتہ اند — غافل منشین کہ صبح دم کاشتہ اند

دیده وه شود ماه و براندازد نقاب قلاب محبت ست که خم داشته اند

زلفے که کمند مستمندان گشته صد رشته به نوک یک قلم کاشته اند

زُنّار به گردن کسے کافر کشید این دیده به جاے جام جم داشته اند

مائیم درین رباط در عین الم در قسمت ما ظلم و ستم کاشته اند

دایم به سر غنچهٔ شاهی ست کلاه از مهر پری باغ ارم داشته اند

(۱۶)

طالبان سر کوے تو چه تنها دارند همه جا سلسله در گوش سخنها دارند

همه گلهاے چمن دیده بشارت کردند به تماشاے تو همه غنچه دهنها دارند

هر که جان را به سر کوے تو درباخته است فارغ از هر دو جهان چشم به گلها دارند

شادمی باش درین گنبد ابلق مجلا زلف خوبان همه جا نور شکنها دارند

واصلان ره کویت همه جا مستانند در لباس تو همه ذوق چمنها دارند

مدتے شد که نگاه تو مرا کرد اسیر از جفاے تو همه داغ به تنها دارند

تا قیامت ز درت روے نه تابم هرگز مردگان طلبت رخت کفنها دارند

به دل غنچهٔ شاهی ز کرم آب رسان حاضران قدرت عفو سخنها دارند

(۱۷)

زاهدان بوالهوس را تابع شیطان کنید عاشق سرمست را در کوے خود خندان کنید

دین و دل بر باد دادم قبلهٔ عالم پناه من به درد خویشتن عاجز شدم درمان کنید

خاک پاے ماه‌جبین را طوطیا سازم به چشم اے مسلمانان دواے درد بے درمان کنید

من شدم رسواے عالم در ره چین نگار تا قیامت بندهٔ دل ریش را بریان کنید

دائما در کوے تو در دیدہ ہا پشم نمک
آہ نومیدی بر آدم کار با امکان کنید

عید من آید نبیش ای عاقلان حاجی شوید
از براے عید من جانِ مرا قربان کنید

من غلامِ خانہ زاد ما وجو ندر جہان
تا قیامت رو نہ تابم سوے من قرآن کنید

با خدا و مصطفیٰؐ سوگند می گیرم بجان
من بکان می دارمش این کار را از جان کنید

در شما را مقصدِ دنیا و دین افتادہ است
در شفاعت گاہِ حضرت کار با میزان کنید

رو بہ امرِ حق کنید ای عاقلانِ پاک دین
لیلۃ القدر است این ہم با رضاے آن کنید

من سگِ کوے توام از جان و دل تا یقین
غنچۂ شاہی وفا دار است تا احسان کنید

(۱۸)

ہر گہ نسیم سوے چمنہا نظر کند
بلبل بہ کوے غنچہ دہنہا گذر کند

ما را خیالِ دیدنِ یار است متصل
آن ہم ہمیشہ جانبِ دلہا نظر کند

وین نقشِ یار در دلِ خوبان عالم است
این راز سر نہفتہ بہ گل ہا اثر کند

آمد بہار و بلبلِ دیوانہ ہوش آر
بادِ سحر بہ غنچہ دہنہا خبر کند

شبہا تمام بر سرِ راہش نشستہ ایم
سوے سحر بہ جانبِ گل ہا گذر کند

ما را نسیم یار نوازش کند بجان
شیطان ز راہِ کوچۂ دلہا حذر کند

در کوے یار غنچۂ شاہی خراب شد
ہر جا کہ یافت خاکِ قدم ہا بسر کند

(۱۹)

روز و شب در کوے او من زاری سوزم چو شمع
رحم کن با حالِ من در کار می سوزم چو شمع

بر درِ پیرِ مغان افتادہ ام ہر بری
در بیابانِ غمت ناچار می سوزم چو شمع

من بہ سوداے تو سرگردان شدم اندر جہان
از براے خاطرِ دیدار می سوزم چو شمع

عاشقِ دل خستہ می سوزد چو پنہان تا سحر
مثلِ پروانہ بگرد راہ می سوزم چو شمع

جان و دل بر باد دادم در رہِ شمعِ جمال
عندلیبِ گلشنم اے یار می سوزم چو شمع

من متاعِ مے خرم در شہر و در بازار نیست
دائما در کوچۂ بازار می سوزم چو شمع

غنچۂ شاہی ہمیشہ می رود با کوی دوست
عاشقِ بیچارہ را عیار می سوزم چو شمع

(۲۰)

من کہ در ملکِ عشق مہمانم
غیر درد و غم نمیدانم

صد دلے جمع کردہ ام در قید
ہمچو زلفش برد پریشانم

قوتِ من نیست غیرِ خونِ جگر
من کہ بر خوانِ عشق مہمانم

قاصدا نامہ را بیار از دوست
جان و دل تا بپایت افشانم

گر ببینم جمالِ آن دلبر
می شود تازہ دین و ایمانم

گاہ چون بلبلم بباغِ سخن
گاہ چون طوطی غزل خوانم

غنچۂ شاہی ست ...... اسیر
گر نہ درمان دہی تو در مانم

(۲۱)

من ازین جانہ روم چشم بہ یارے دارم
در ہمین کوچہ شبان روز قرارے دارم

بر درِ میکدہ ہا آمدہ ام چندین بار
خوردہ از مستیِ او در دکنارے دارم

در بیابانِ غمت سوختہ ام روزِ ازل
با غمِ عشقِ تو ہر روز قرارے دارم

منِ بیچارہ درین زیرِ فلک حیرانم
طالبِ کوے توام دیدہ برآرے دارم

منِ غمگین چو درین کہنہ رباط ویران
عاشقِ خلقِ توام از ہمہ عارے دارم

مرغ ..... کوے تو ما وائے من ست
شاہبازم بہ یقین عزمِ شکارے دارم

طوطی ام واز دام جہان آزادم   با ہمہ کار جہان بندہ چہ کارے دارم
اے کہ بے من بسوختہ آبے برسان   زانکہ در سر زمے عشق خمارے دارم
باہمہ غنچۂ شاہی تو مگو راز خودی   زانکہ در باطن خود فکر نگارے دارم

(۲۲)

ما درین دیر کہن بہر خدا آمدہ ایم   نہ برین سلطنت دار فنا آمدہ ایم
نہ قدم بر سر این درطہ دیگذر ز ہوس   مرغ عرشیم درین جا بنوا آمدہ ایم
بہر تدبیر خلائق بنظر می گردیم   از برحادثہ ہا بہر دوا آمدہ ایم
از سر صدق و صفا گوش بقرآن می کن   کہ درین راہ خطرناک بلا آمدہ ایم
نیت ما بخدا حوصلۂ دارست بلند   بہر حاجات خلائق بدعا آمدہ ایم
ہیچ اسپے بجہان مرکب بالائے نیست   شہسوار دو جہان راہ صفا آمدہ ایم
چند باشی تو درین دیر فنا مرد غرور   کار فہمیدہ بکن جائے بجا آمدہ ایم
گر درین شہر عمارات کنی سبز شوی   از برائے چہ درین شہر فنا آمدہ ایم
در بدر غنچۂ شاہی طلبد بخت مراد   در رہ دین نبی ما چو گدا آمدہ ایم

(۲۳)

ماہ جیو را شاہ سازم تخت او بر سر کنم   دیدہ را در پائے او مالم قدش را زر کنم
قبلۂ تحقیق من ماہ منور ماہ جیو   قصہ ہا از بہر او گویم ہمہ از بر کنم
بادشاہ ہر دو عالم ماہ جیو از بہر من   آمدہ پیش سگانش کوہ نیش از در کنم
من بغیر ماہ جیو باکس نہ دارم اختلاط   دیدہ ہا را کور سازم گوشہا را کر کنم
بود دنیا جو وے کہ دارم در خوشی سازم نثار   جان فدا سازم براہش خویش را آذر کنم

اے محبِ چار یارؓ ہمشیرۂ عالی کلام | من سگِ اصحابِ کہفم خویش را بے بر کنم

قبلہ گاہا حضرتِ بی بی کلانت پیرِ ما | در قدم گاہ و سگانت خویش را کمتر کنم

غنچۂ شاہی بہ نیکان ماہ جیو را بندہ شد | خدمتِ ہر دو جہان با خسروِ خاور کنم

(۲۴)

در زمینِ قرن رسی انداز پانہ در یمن | عاشقِ پیغمبر و نورِ خدا ویسِ قرنؓ

کوہ و صحرا از جمالش مستِ لایعقل شدند | آہوانِ چین شدہ بیہوش در صحنِ چمن

از زمین تا عرش و کرسی بستہ است نورِ حق | آشیانِ نُہ فلک رابطے کند در یمن و عن

رحمتِ حق مردمانِ راہ رو را صد ہزار | راہِ حق ہموار است رفتن وصل ..... در چمن

مغز استغنائے ما خاکستر با دام گشت | اے حریفان متصل با خویش می دوزم کفن

بر سرِ او ریختند قدسیانِ غیب نور | نورِ پاکِ مصطفیٰؐ در نُہ فلک کردہ وطن

تا شوند از رحمتش سرمستِ ذکرِ لا اللہ | پارسان آبِ حیات از چشمۂ ویسؓ قرن

عاشقانِ کوئے او مشتاق شد با ہر طرف | عاشقان سرمست گردد گردِ صحرائے یمن

ہر کہ با راہِ نبیؐ از جان و دل طاعت نکرد | تا قیامت باشدش ہر روز در گردن رسن

عاجز و سرگشتہ و حیران و زارم اے کریم | خاکِ پائے احمدِ مختارم ہستم یا حسنؓ

خلقِ عالم شاد و خرم و ایما اندر جہان | غنچۂ شاہی بخون آلودہ اندر پیرہن

(۲۵)

شاہِ عالم ماہ جیو در بختِ ما افزون شدہ | صبغۃ اللہ مہرِ بالائے ردا موزون شدہ

صورتِ ساقیِ کوثر در جبینِ ماہ چیت | استخوانہا در تنم در عشقِ او مدفون شدہ

ماہ جیو را من دہم خطِ غلامی بر علا | صاحبِ من ماہ جیو دارِ جنت مامون شدہ

برکفِ پایش بمالم دیده را هر روز و شب — قامتم در عشقِ او مانندِ کاف و نون شده
همچو کلب افتاده ام در آستانِ ماه جبو — داغها در سر نهادم دیده ها پُرخون شده
پیر ما و قبلهٔ ما دیدهٔ ما ماه جبیو — ده بر بخشش همیشه حضرتِ بیچون شده
مرغ نیم بسمل شدم نی این طرف نی آن طرف — دامن از سیلابِ غم پیوسته غرقِ خون شده
من نمی دانم که او نور است یا خود آفتاب — غنچۂ شاهی بگویش عاقبت مجنون شده

(۲۶)

به سیرِ راه بلا دیده گرامی نگری — دیده دانسته بخود تحتِ ثری می نگری
راهِ نیکو برو و شرعِ نبیؐ را بنگر — به یقین دان که درین جا به بلا می نگری
کارِ فردا بکن ای خواجه که عمرت بگذشت — هیچ دانی بجهان بنده چها می نگری
در قیامت طلبند نامه که حکم است بجا — سر به سر نامه سیاه است صفا می نگری
گر ترا نامهٔ اعمال به نیکی باشد — در صفِ دینِ محمدؐ بصفا می نگری
کو بگو غنچۂ شاهی طلبد وصل همو — غم مخور دیده که امروز فنا می نگری

(۲۷)

با بلبلِ دیوانه ز ما گوی سلامی — آورده نسیم از سر خوشبوی پیامی
ما را نبود الفت بیگانه به گل ها — گستاخ شدن با همه از روی کلامی
دارد چمن ها سر خدمت چو نسیمش — امروز از ازل دام نهاده ست [illegible]
بی بادِ سحر غنچه نخندد به چمن ها — از روشنیِ صبح گرفته ست نظامی
زنهار مشو معتکفِ دیرِ خرابات — در عشقِ بتان غنچۂ شاهی ست غلامی

بیماری اور اس کا روحانی علاج

از

جناب ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب ایم اے پی ایچ ڈی

نے آنکہ دوا ہیچ نہ دارد اثرے | موقوف نہ زندگی بہ برگ و برے
مشروط بشرط این و آن نیست کہ ہست | نبض و مرض و شفا بدست دگرے (درد)

عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ بیماری "شر مطلق" ہے، جس میں خوبی کی کوئی جہت نہیں، جس میں خیر کا کوئی اعتبار نہیں، یہ ہر صورت میں بری ہے، اس سے ہمیشہ ڈرنا چاہئے، اور اس سے محفوظ رہنے کی کوشش کرنی چاہئے، جب آدمی بیمار ہوتا ہے، تو وہ اپنی بیماری کو قطعاً بری سمجھتا ہے، اس سے ڈرتا ہے، اور اس کا مقابلہ کرتا ہے، بیمار کی یہ رائے ایک اعتبار سے صحیح ہے، بیماری کے معنی درد و تکلیف کے ہیں، غم و حزن کے ہیں، اور فطری طور پر انسان درد و غم سے بھاگتا ہے، خوف و حزن سے نجات چاہتا ہے، سمجھتا ہے کہ اگر زندگی صحت و خوشی کے ساتھ بسر ہو تو زندگی خضر بھی کم ہے، اور اگر بیماری و تکلیف میں گذرے تو ایک سانس بھی زیادہ ہے،

عمر گر خوش گزرد زندگی خضر کم است | ور بنا خوش گزرد نیم نفس بسیار است

لیکن اگر بیماری سے نجات پانی منظور ہو تو ہمیں اپنی رائے بدلنی پڑے گی، اور بتدریج یہ ماننا پڑے گا کہ ہماری بیماری اور اس سے پیدا ہونے والا درد و غم مطلق شر نہیں بلکہ خیر ہے، اور رحمت مطلقہ

کا ایک منظر! شاید نوسعلی صدی دردوغم، بیماری و مرض نتیجہ ہین قلبی اضطراب کا یعنی بیماری و تکلیف کو شر مطلق سمجھنے کا، اور اس کے خلاف ذہنی مزاحمت کا! جون ہی بیمار کو اس بات کا پورا یقین ہو جاتا ہے کہ جس بیماری مین مین مبتلا ہون، وہ میری دشمن نہین بلکہ دوست ہے، علاوہ بیشمار روحانی فوائد کے خود میرے جسم کی تجدید کا بھی باعث ہے، تو ضعف کی جگہ قوت، مرض کی جگہ صحت و توانائی کا سرعت کے ساتھ ظہور ہونے لگتا ہے! بات یہ ہے کہ جب بیمار بیماری یا درد کو برا سمجھ کر اس کا مقابلہ کرتا ہے، تو اس کے جسم مین تناؤ پیدا ہوتا ہے، اور یہی مقابلہ یا مدافعہ اس کے درد مین اضافہ کرتا ہے اور ذہنی تکلیف پیدا کرتا ہے، لیکن اگر بیمار حکم قضا کو اپنے لئے بحیثیت مجموعی مفید و بہتر سمجھ کر سر تسلیم خم کر لیتا ہے تو اس کے اعصاب کا تناؤ فوراً دور ہو جاتا ہے، اور وہ آرام محسوس کرنے لگتا ہے، درد کی قوت زیادہ تر بیمار کے خیال کی پیداوار ہوتی ہے، اسلئے صحیح خیال کی بہت زیادہ ضرورت ہے،

اسلامی عقیدہ کی رو سے حق تعالیٰ مومن پر رحیم ہین: كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا! اور زندگی مین جو کچھ بھی پیش آتا ہے، مومن اس کو اپنے رحیم و کریم خالق و مالک کی جانب سے دیکھتا ہے، اس مین رحمت و حکمت کی نشانیان پاتا ہے، اور اس کا خیر مقدم کرتا ہے! اس واقعہ سے کہ رحمت حق نے درد و بیماری کی صورت مین اپنا ظہور کیا ہے یہ ثابت نہین ہوتا کہ وہ رحمت حق نہین! قطعاً رحمت ہی نے یہ صورت اختیار کی ہے، اس کی ایک وجہ تو یہ ہو سکتی ہے کہ تم نے اپنی زندگی گناہ مین بسر کی ہے، حدود اللہ کو قدم قدم پر توڑا ہے، واقعات سے وہ سبق نہین لیا، جس کے سکھلانے کے لئے ان کا ظہور ہوا تھا، ممکن ہے کہ بیماری کی صورت مین رحمت الٰہی تمھین کچھ مفید سبق دینا چاہتی ہو، جس کی وجہ سے تمھارا رخ ظلمت کی جانب سے پلٹ کر نور کی طرف ہو جائے، ممکن ہے کہ درد کی صورت مین تمھارے گناہون کا کفارہ مقصود ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ تکلیف و درد تمھارے درجات کی بلندی کا باعث بن جائین، اور ان کی وجہ سے تمھین وہ مقامات روحانی حاصل ہو جائین جن کو تم اپنے دوسرے نیک اعمال سے پا نہ سکو، ان تمام امکانات کو پیش نظر رکھ کر تمھین حق تعالیٰ کی رحمت کی طرف سے مایوس نہین ہو جانا چاہئے، بیماری کی صورت مین جو سبق دیا جا رہا ہے، اس کی طرف دل و جان سے توجہ کرنی

چاہئے! یہی راستہ صحت و شفایابی کا ہے!

گفتے کز گل دمد گردد تباہ! گفتہ کز دل دمد وا فرحتا! (رومی)

بیماری کو شہر مطلق نہ سمجھنا شفایابی کے لئے نہایت ضروری ہے، بیماری کو جلال کی صورت میں جمال خیال کرنا، بیمار کی تکلیف کو دور کرنے کے لئے نہایت مفید ہے! بیماری کو پوشیدہ رحمت الٰہی جاننا شفایابی کا حکیمانہ یا سنٹفک راز ہے:

لیکن عضویت انسانی کے لئے درد فطرۃً مکروہ ہے، اور لذت طبعًا مجبوب! اب طبیعت پر عقل کو غالب کرنا، خاص انسانی کام ہے، اور یہ کام فکر و تدبر، مراقبہ و تعقل کے ذریعہ آسان ہو جاتا ہے، پہلے علم صحیح کا حصول ضروری ہے، پھر اس علم پر تفکر پھر عمل لازمی ہو، یہی مجاہدہ ہے" اور مجاہدہ کے بغیر کسی نعمت کا حصول ممکن نہیں، جو مجاہدہ نہیں کرتے ان کے متعلق عارف رومی نے کیا خوب کہا ہے:

ترک عیسیٰ کردہ خر پروردہ لاجرم چون خر برون پردہ!

ا۔ علم صحیح :۔ یہ اوپر بتلایا جا چکا ہے کہ بیماری ہماری تطہیر کی ایک صورت ہے، اس سے ہمارے گناہوں اور خطاؤں کا کفارہ ہوتا ہے۔ اس سے ہمارے درجات بلند ہوتے ہیں، اور وہ روحانی مقامات حاصل ہوتے ہیں، جن کو ہم اپنے دوسرے نیک اعمال سے نہیں حاصل کر سکتے! اس طرح بیماری رحمت کی ایک شان قرار دی جا سکتی ہے، اسی لئے امام غزالی کا قول ہے کہ

"اگر از بندہ مصائب حجاب بردارند و کشف شود از وے پرداز ند مصائب را بر نعم برگزیند"

یعنی اگر مصیبت زدہ سے وہ حجاب اٹھا دیا جائے، جس کی وجہ سے وہ اپنی مصیبت اور درد کے اجر کو دیکھ نہیں سکتا، اور اس کو اس کا علم ہو جائے تو پھر وہ مصیبتوں کو نعمتوں پر ترجیح دے گا" تمام اصحاب کشف و بصیرت جنہیں عرفاً اولیا کہا جاتا ہے، غزالی کے ساتھ متفق ہیں، اہل کشف و بصیرت اپنا علم تصفیۂ باطن تجلیۂ تخلیہ، کمال تبتل، اور دوام توجہ الی اللہ سے حاصل کرتے ہیں، یہی لوگ صراط مستقیم کے جادہ پیما ہیں، اور یہی

طریقہ تمام انبیاء علیہم السلام کا ہے، ان میں سب سے زیادہ کامل ملت حنیفی و دین مصطفوی ہے، محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارے میں جو خبر دی ہے ہم اس پر یہاں غور کریں گے، اور اپنی تشفی و تسلی کا سامان حاصل کریں گے آپ کی تعلیم کے بعد ہمیں کسی اور جانب توجہ کرنے کی ضرورت نہیں:

مصطفےٰ اندر جہان آنگہ کسے گوید ز عقل!

آفتاب اندر فلک آنگہ کسے جوید سُہا!

(۱) بیماری ہماری تطہیر و تمحیص کی ایک صورت ہے:-

اس بارے میں متعدد حدیثیں ملتی ہیں، مثلاً

۱۔ من ابتلاہ اللہ فی جسدہ فھو لہ حطۃ:

جس شخص کو اللہ جسم کی کسی بیماری میں مبتلا کرے، وہ اس کے لئے گناہوں کا اتار (کفارہ) ہوگی،

۲۔ ما من شئ یصیب المومن فی جسدہ یوذیہ الا کفر اللہ عنہ من سیئاتہ، (اخرجہ احمد بن حنبل)

جس شے سے بھی مومن کے جسم کو اذیت پہنچتی ہے، اس کی وجہ سے اللہ اُس کے گناہوں کا کفارہ کر دیتا ہے،

۳۔ اذا رایتم العبد الم اللہ بہ الفقر والمرض فان اللہ یرید ان یصافیہ، (اخرجہ الدیلمی)

جب تم کسی بندہ کو دیکھو کہ اللہ نے اس کو فقر یا بیماری کے الم میں مبتلا کیا ہے، تو سمجھ لو کہ اللہ کا ارادہ یہ ہو کہ اس کو گناہوں سے پاک وصاف کرے،

۴۔ ساعات الامراض یذھبن ساعات الخطایا (اخرجہ البیہقی فی شعب الایمان)

بیماری کی گھڑیاں گناہوں کی گھڑیوں کو لے جاتی ہیں،

٥۔ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال
قال اللہ تعالیٰ: اذا وجهت الی عبد
من عبیدی مصیبۃ فی بدنہ
او فی ولدہ او فی مالہ فاستقبلہ
بصبر جمیل استحییت یوم القیامۃ ان
انصب لہ میزانا او انشر لہ دیوانا۔

(اخرجہ الحکیم الترمذی)

اگر میں اپنے کسی بندہ کی طرف مصیبت کا رخ پھیر
دوں، خواہ اس کے جسم کی طرف یا اس کی اولاد
یا مال کی طرف، اور وہ صبر جمیل کے ساتھ اس
مصیبت کا مقابلہ کرے، تو مجھے شرم آئے گی
کہ قیامت کے دن اس کے لئے میزان قائم کروں
یا اس کے لئے حساب کتاب کا دفتر کھولوں!

٦۔ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال
قال اللہ تعالیٰ: اذا ابتلیت عبدی
المومن فلم یشکنی الی عوادہ
اطلقتہ من اساری ثم ابدلتہ
لحما خیرا من لحمہ ودما خیرا من
دمہ ثم یستانف العمل۔
(اخرجہ الحاکم والبیہقی)

اگر میں کسی بندۂ مومن کو تکلیف و ابتلا میں
ڈالوں، اور وہ اپنے عیادت کرنے والوں
کے سامنے میری شکایت نہ کرے، تو میں
اس کو اس قید سے رہائی دوں گا، اور اس
کے گوشت کے بدلہ اچھا گوشت اور اس کے
خون کے بدلہ اچھا خون دوں گا، پھر از سر نو
(حالت صحت ہی کی طرح) وہ کام کرنے لگے

اسی مفہوم کو عارف رومی نے دوسرے پیرایہ میں یوں ادا کیا ہے:-

اولم خم شکست و سر کہ بریخت — بانگ کردم کہ این زیانم کرد
صد خم شہد ناب از پے آں — در خورم داد و شاد مانم کرد

٧۔ ما من مسلم یصیبہ اذی
من شوکۃ فما فوقہا الا حط
اللہ بہا سیئاتہ کما تحط الشجرۃ

کوئی مرد مسلم ایسا نہیں جس کو کانٹا چبھنے کی
بھی تکلیف پہونچے یا اس سے بڑھ کر دکھ ہو
مگر اللہ تعالیٰ اس سے گناہوں کو جھاڑ دیتا ہے،

وَرَقِهَا ، (اخرجه الشيخان) — جس طرح درخت اپنے پتوں کو جھاڑ دیتا ہو ،

اسی مفہوم کی ایک دوسری حدیث بھی ہے ،

۸- مامن مصيبة تصيب المسلم الا كفر الله عنه بها حتى الشوكة يشاكها ، (اخرجه احمد بن حنبل والشيخان)

جو بھی مصیبت کسی مرد مسلم کو پہونچے اللہ تعالیٰ اس کے گناہوں کا کفارہ کر دیگا حتیٰ کہ کانٹا چبھنے کی بھی تکلیف کیوں نہ ہو ،

۹- حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہو کہ جب یہ آیت کریمہ نازل ہوئی ،

مَنْ يَّعْمَلْ سُوْءً يُّجْزَ بِهٖ (پ ۵ - ع ۱۶) — جو شخص کوئی بُرا کام کرے گا اس کے عوض میں سزا دیا جائے گا ،

تو یہ مسلمانوں پر سخت شاق گذری ، اور اس کی شکایت انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کی کہ ہم میں سے کون ہو جو کچھ بُرا عمل نہیں کرتا ، تو آپ نے فرمایا ،

قَارِبُوْا وَسَدِّدُوْا فكل ما يصاب به المسلم كفارة حتى النكبة ينكبها والشوكة يشاكها (اخرجه مسلم فی صحیحه)

قربت چاہو اور سیدھے چلو ، بیشک ہر مصیبت جو پہنچتی ہے مسلمانوں کا کفارہ ہو ، یہاں تک کہ رنج جو اس کو پہنچتا ہے ، اور کانٹا جو اُس کو لگتا ہے ،

مالی مصیبت یا جسمانی اذیت پہنچنے پر اگر حق تعالیٰ کی شکایت نہ کی جائے تو مغفرت کا وعدہ کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے ،

۱۰- مَنْ اُصِيْبَ مصيبة فی ماله وجسده فكتمها ولم يشكها — جو شخص مالی یا جسمانی مصیبت میں مبتلا ہوا اس کو پوشیدہ رکھے ، اور اس کی لوگوں سے

الی الناس کان حقاً علی اللہ اَنْ	سامنے شکایت نہ کرے، تو اس کا حق
یغفر لہ،	تعالیٰ پر یہ حق ہو جاتا ہے کہ وہ اس کے
(اخرجہ الطبرانی)	گناہوں کو معاف کرے،

ولنعم ما قیل :۔

خاک تو آمیختہ رہ نجاست   بر سر این خاک بسے گنہا ست

(ب) بیماری رفع درجات کا باعث ہے، اس بارے میں بھی کئی حدیثیں ملتی ہیں :۔

۱۔ اذا سَبقت للعبد مِنَ اللہ	اگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ کے لئے کوئی
منزلۃ لم یبلغہا بعملہ ابتلاہ	منزل یا مقام مقرر ہو چکا ہے، جس کو وہ
فی جسدہٖ وَ اھلہٖ و مالہٖ ثم	اپنے کسی عمل کی وجہ سے نہیں پہنچ سکتا تو
صَبرہ علی ذالک حتی ینال المنزلۃ	اللہ تعالیٰ اس کو جسم یا اہل وعیال یا
التی سَبقت لہٗ مِن اللہ عزوجل	اوس کے مال کا نقصان کرکے
(اخرجہ البخاری فی تاریخہ وابوداود)	اوس کو آزمائش میں ڈالتا
وابن سعد ابو یعلیٰ)	ہے، اور پھر اس کو صبر دیتا ہے یہان تک
	کہ وہ اس مقام یا درجہ تک پہنچ جاتا ہے
	جو اس کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر ہے
۲۔ ایسرکم اَنْ تصحوا و لا تسقموا	کیا تم کو اس سے خوشی ہوتی ہے کہ تم ہمیشہ
اتحبون اَنْ تکونوا کالحمیر الضالۃ	تندرست رہو، اور کبھی بیمار نہ پڑو، کیا تم
وما تحبون ان یکونوا اصحاب بلاء	پسند کرتے ہو کہ تم بے کار گدہے کی مانند
وکفارات ؟ ان النبی لیکون لہ	بن جاؤ، اور یہ پسند نہیں کہ تم پر بلاؤں کا

المنزلة عند الله ما يبلغها بشئ
من عمله حتى يبتليه ببلاء فيبلغه
تلك المنزلة،
(اخرجه الرویانی و ابن منده و ابونعیم)

نزول ہو، اور یہ تمھارے گناہوں کا کفارہ
ہوں؟ تم کو معلوم ہونا چاہئے کہ بندہ کے
لئے اللہ تعالیٰ کے پاس ایک ایسا درجہ ہوتا
ہے جو اس کے کسی عمل کی وجہ سے نہیں حاصل ہوتا بلکہ
وہ بلا میں مبتلا ہوتا ہے، اور پھر (صبر سے) یہ
درجہ پاتا ہے،

یہی حدیث دوسرے الفاظ میں آئی ہے :-

من احب ان يصح ولا يسقم؟
قالوا نحن قال اتحبون ان تكونوا
كالحمير الضالة ؟ الا تحبون ان
تكونوا اصحاب بلاء وكفارات؟
فوالله ان الله ليبتلى المومن و
ما يبتليه الا لكرامته عليه وان
له عنده منزلة ما يبلغها شئ
من عمله دون ان ينزل به من
البلاء مما يبلغه تلك المنزلة،
(اخرجه ابن سعد)

کون چاہتا ہے کہ ہمیشہ تندرست رہے اور
بیمار نہ پڑے؟ لوگوں نے کہا کہ ہم چاہتے ہیں!
آپ نے فرمایا کہ کیا تم یہ پسند کرتے ہو کہ تم
بے گر گدھے کی طرح ہو جاؤ؟ کیا تم
پسند نہیں کرتے کہ تم پر بلاؤں کا نزول ہو، وہ
اُن سے تمھارے گناہوں کا کفارہ ہو جائے
خدا کی قسم اللہ تعالیٰ مومن کو آزمائش میں
ڈالتا ہے اگر یہ ابتلا صرف اس کی عزت کی
وجہ سے ہوتا ہے، قسم اللہ کی اللہ کے پاس ایک
ایسا درجہ ہے جو اس کے کسی عمل کی وجہ سے
نہیں حاصل ہوتا، بلکہ وہ بلا میں مبتلا کیا
جاتا ہے، پھر (صبر سے) یہ درجہ پاتا ہے،

اسی مفہوم کو عارف رومی نے ان الفاظ میں ادا کیا ہے :-

آن کسے را کہ چنین شاہے کشد سوے تخت و بہترین جاے کشد

نیم جان بستاند و صد جان دہد آنچہ در وہمت نیاید آن دہد!

درد و رنج اور بیماری و غم کو، اس نقطۂ نظر سے دیکھ کر ہی منصور حلاج کی زبان سے یہ چیخ نکلی تھی،

کے ز آزار تو بیزار شود جان حسین

زخم چون از تو رسد با ہمہ آزار خوشم!

اور رومی نے کہا تھا کہ

عاشقم بر رنج خویش و درد خویش

بہر خوشنودی شاہِ فرد خویش!

اور اس قول کی مصلحت بھی سمجھ میں آتی ہے کہ

از حادثات در صحبتِ آن صوفیان گریز

کز بو و غم خورند و زنا بود شادمان

رنج و غم، درد و الم، آزار و بیماری، ان درجات کے حصول کا ذریعہ ہیں، جن کا حصول کسی اور طرح ممکن نہیں،

۲- ان فی الجنۃ درجۃ لا ینالھا جنت میں ایک ایسا درجہ یا مقام

الا اصحاب الھموم ہے جس کو صرف اصحاب ہموم ہی

(اخرجہ الدیلمی عن ابو ھریرۃ عن النبی صلعم) حاصل کر سکتے ہیں،

بلاؤں کے نزول کے وقت اس مصلحت کا استحضار صبر کی نامتناہی قوت قبلی کے قلب میں پیدا کر دیتا ہے

اسلئے رنج و غم کی حالت میں ہمیں بار بار اس حدیث کی تکرار کرنی چاہئے،

اذا احب اللّٰہ عبدًا صب علیہ البلاء صبًّا و ثجہ ثجًّا[1]

جب اللہ کسی بندے سے محبت کرتا ہے تو اس پر بلاؤں کا مینہ برساتا ہے،

بلاؤں کی یہ بارش ہی اس کے نفس کو ہوی و تمنا سے پاک کرتی ہے، قلب کی کجی یا زیغ کو دور کرتی ہے! اس تزکیہ و تصفیہ کے بعد ہی وہ حق تعالیٰ کی محبت کے قابل بنتا ہے،! اور خسرو کا ہم نوا ہو کر چیخ اٹھتا ہے،

این شربتِ عاشقی است خسرو!
بے خونِ جگر چشید نتوان!

اور پھر سنائی کا ہم زبان ہو کر کہتا ہے :۔

بہر چہ از دوست وا مانی چہ کفر آن حرف چہ ایمان
بہر چہ از یار دور افتی چہ زشت آن نقش چہ زیبا!

اس علم صحیح کا حصول اور نقطۂ نظر کی یہ تبدیلی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خونِ جگر کے پینے، رنج و غم کی بھٹی میں جلنے، سوز و تعبِ سینہ برداشت کرنے ہی سے ہو سکتی ہے،! اور اس کے بغیر قربت کے خاص درجات کا حصول ہی ممکن نہیں! درد و غم کی افادیت اس حدیث سے ہی سمجھ میں آسکتی ہے :۔

عن ابی امامۃ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم انہ قال: عرض علی ربی لیجعل لی بطحاء مکۃ ذھبا، قلت لا یا رب! اشبع یومًا و اجوع یومًا (او قال ثلاثًا او نحو ہذا) فاذا جعت تضرعت الیک و اذا

ابی امامہ نے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: میرے پروردگار نے میرے سامنے پیش کیا کہ مکہ کی وادی میرے لئے سونے سے بھر دی جاسکتی ہے، میں نے عرض کیا کہ اے میرے رب مجھے یہ نہ چاہئے! میں چاہتا ہوں کہ ایک روز پیٹ بھر کھاؤں اور ایک روز بھوکا رہوں

---

[1] اخرجہ الطبرانی فی الکبیر عن انس بن مالک عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم،

شبعت احمدتک ، اور جب میں بھوکا رہوں تو تضرع کروں ، اور
(اخرجہ الترمذی وقال حدیث حسن) جب پیٹ بھر کھاؤں تو آپ کی حمد کروں ،

(۲) عملِ صالح : صادق و مصدوق صلی اللہ علیہ وسلم کے حلقوم سے یہ علم صحیح حاصل کرنے کے بعد کہ بیماری یا درد و غم ، رنج والم مبتلی کے لئے بالآخر خیر ہی کی صورتیں ہیں ، رحمت مطلقہ ہی کے مظاہر ہیں ، شر نہیں تھیں حق الیقین کے اس نقطہ پر سمٹ آنا چاہئے ، اور تمام شک و ریب کو اپنے قلب سے دور کر دینا چاہئے ، اور نفس کی تمام غلط تمناؤں کو حرفِ غلط کی طرح محو کر دینا چاہئے ، اور بآوازِ بلند اعلان کرنا چاہئے کہ زندگی خیر ہے ، اور صراطِ مستقیم کے سالک کے لئے ہر واقعہ خیر ہی کا پہلو رکھتا ہے ، اور محبوبِ حقیقی جل اسمہ کا ہر کام پسندیدہ ہی ہوتا ہے ، ع

کان پسندیدہ بجز کار پسندے نکند !

جوں ہی بیمار کے قلب و دماغ سے یہ غلط تصور دور ہوا کہ بیماری شر کی صورت ہے ، اور اس ایجابی تصور نے جگہ لی کہ زندگی کا ہر تجربہ خیر کا پہلو رکھتا ہے ، اور بیماری بھی روحانی پہلو کا ایک ذریعہ ہے اور یہ محض اس امر کی اطلاع ہے کہ اس نے حدود اللہ سے تجاوز کیا ہے ، اور مرض اسی معصیت پر تنبیہ اور اس کا کفارہ ہے ، اور اس کے ظلمانی اثرات کو دور کرنے کا ایک طریقہ ، اس کی زبان سے یہ چیخ نکلے گی :-

الٰھی کلما انعمت علی نعمۃ قل — الٰہی ہر وہ نعمت جو تو نے مجھے سرفراز کی ، اور
عندھا شکری وکل ما ابتلیتنی — اور اس میں میرا شکر کم رہا ، اور ہر وہ مصیبت
ببلیۃ قل عندھا صبری فیامن — جس میں تو نے مجھے مبتلا کیا ، اس وقت میرا صبر
قل شکری عند نعمتہ فلم یحرمنی — کم رہا ، پس اے ذاتِ پاک جس نے انعام کے
ویامن قل صبری عند بلائہ — مرحلہ میں میرے شکر کی کمی کے باوجود مجھے محروم
فلم یخذلنی ویامن رانی علیٰ — نہیں کیا ، اور اے وہ ذات جس نے آزمائش میں

اللھم یا غفور یا غنی و یا من رانی
علی المعاصی فلم یعاقبنی علیھا
صل علی محمد و آل محمد و اغفر لی
ذنبی و اشفنی من مرضی انک
علی کل شیء قدیر!

ڈالنے پر صبر کی کی کے باوجود مجھے رسوا نہیں
کیا جس نے مجھے گناہوں میں مبتلا دیکھ کر
بھی میری پردہ دری نہیں کی، اور معاصی
میں مبتلا دیکھ کر مجھکو سزا نہیں دی، محمد و
آلِ محمد پر درود نازل فرما میرے گناہوں
کو بخش دے اور مجھ کو میری بیماری سے شفا دے
بیشک تو ہر چیز پر قادر ہے!

اور اس چیخ کے نکلتے ہی الغیاث کی اس پکار کے بلند ہوتے ہی لامتناہی عزت و جبروت الامجد و ملک ملکوت والا آقا، جو ہم سے دور نہیں بلکہ جو ہمارے پاس ہی تو ہے، رگ جان سے زیادہ قریب ہے "ہماری نزدیک تر" وہ الغیاث کی اس پکار پر اپنی خاص و عام رحمتوں کے ساتھ ہماری طرف متوجہ ہو جاتا ہے، اور اس کی اس تجلی کے ساتھ ہی قلب پر سکینت کا نزول شروع ہو جاتا ہے، اعصاب کا تناؤ دور ہو جاتا ہے اور شفا کا ظہور ہونے لگتا ہے، اور بیماری کی گرفت ڈھیلی ہو جاتی ہے، ہنسنے کی جگہ قوت، مرض کی جگہ صحت، توانائی، اور حیات لینے لگتی ہے، اب وہ اطمینانِ خاطر و جمعیت نفس کے ساتھ ان کلمات طیبات کو اپنا ورد بنا لیتا ہے:

لا باس! اذھب الباس، رب
الناس، اشف انت الشافی، لا
شفاء الا شفاءک! فاشفنی شفاء
لا یغادر سقما!

(بیماری سے) کچھ خوف نہیں! اے خلق کے
پالنہار! تکلیف دور کر! تو ہی صحت دینے
والا ہے، صحت تیری ہی دی ہوئی ہے! تو
مجھ کو ایسی صحت دے کہ کوئی بیماری نہ باقی

يَاحَلِيمُ وَيَاكَرِيمُ اشْفِنِي ! — اے حلیم و کریم مجھ کو شفا دے !

کبھی اپنے بیمار جسم کے اس حصہ پر جہاں وہ درد محسوس کرتا ہے، ہاتھ رکھ کر کہتا ہے:

اعوذ بعزۃ اللہ وقدرتہ	حق تعالیٰ کی اس عزت و قدرت سے پناہ
عَلَى الاشياء كلها ! أعيذ	کا طلب گار ہون جو تمام اشیاء پر حاوی
نفسی بجبار السمٰوات و	ہے، اپنی جان کو زمین و آسمان کے بادشاہ
الارض واُعیذ نفسی بمن	کی پناہ میں دیتا ہون، اس کی پناہ مین
لا يضر مع اسمه شيئ	دیتا ہون جس کا نام لینے پر کوئی بیماری
من داءٍ، واعیذ نفسی	نقصان نہین پہنچا سکتی، اس کی پناہ مین
بالذی اسمه بركة	دیتا ہون جس کے نام مین برکت بھی ہے
وشفاءٌ ،	شفاء بھی !

اور کبھی ان پاک الفاظ مین استغاثہ کرتا ہے، الحاح وزاری سے کام لیتا ہے:

يا علي يا عظيم، يا رحمٰن يا رحيم	اے بلند و برتر خدا، اے رحمٰن و رحیم خدا اے
يا سميع الدعوات يا معطي الخيرات	دعاؤن کے سننے والے، اور بھلائیون کے
صلّ على محمّد وآله، واعطني	عطا کرنے والے، محمد اور آل محمد پر درود نازل
من خير الدنيا والآخرة ما انت	فرما، اور مجھے دنیا اور آخرت کی وہ بھلائی
اهله، واصرف عنّي من شر الدنيا	عطا فرما جو تیرے لائق ہے، اور مجھ سے دنیا
والآخرة ما انت اهله، و	و آخرت کی وہ برائیان دور فرما جن کو دور
اذهب عنّي هذا الوجع (و	کرنے کی تجھے طاقت ہے! مجھ سے اس درد کو
تسميه) فانه قد غاظني و	دور فرما (یہان درد کا نام لیا جائے) جس نے

اَحْزَنَنِیْ! ترجمہ: اس دکھ نے مجھے گھلا دیا، اور مجھے رنج ہے

بیماری مرد مومن کو خلق سے، غیر اللہ سے کاٹ کر حق سے جوڑ دیتی ہے! اب وہ بس حق تعالیٰ ہی کی یاد میں اُن کی یافت وشہود میں مشغول ومنہمک ہو جاتا ہے، اور اسی حالت میں اس کی زبان سے یہ کلمات دعا نکلتے ہیں، جو اس کے مرض کو دور کرنے میں تیر بہدف ثابت ہوتے ہیں،

اَللّٰھُمَّ اِنَّکَ عَیَّرْتَ اَقْوَامًا	بار الہا! تو نے اپنی کتاب میں ان اقوام کو
فِیْ کِتَابِکَ فَقُلْتَ: قُلِ ادْعُوا الَّذِیْنَ	شرم دلائی ہے جن کے متعلق تو نے کہا ہے
زَعَمْتُمْ مِّنْ دُوْنِہٖ فَلَا یَمْلِکُوْنَ	پکارو انھیں جن کو تم خدا کے سوا سمجھتے ہو کہ
کَشْفَ الضُّرِّ عَنْکُمْ وَلَا تَحْوِیْلًا	تمھارے رنج کو دور کرنے کی طاقت رکھتے ہیں
فَیَا مَنْ لَّا یَمْلِکُ کَشْفَ ضُرِّیْ	وہ نہ تمھارا رنج دور کر سکتے ہیں، اور نہ اس
وَلَا تَحْوِیْلَہٗ عَنِّیْ اَحَدٌ غَیْرُہٗ صَلِّ	کو بٹ سکتے ہیں! او وہ ذات پاک جس
عَلٰی مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ، وَاکْشِفْ ضُرِّیْ	کے سوا کوئی میری سختی ورنج کو دور کرنے اور
وَحَوِّلْہُ اِلٰی مَنْ یَّدْعُوْا مَعَکَ	میری مصیبت کو ٹال دینے کی طاقت
اِلٰھًا اٰخَرَ فَاِنِّیْ اَشْھَدُ اَنْ لَّا اِلٰہَ	نہیں رکھتا، میرے رنج وسختی کو دور
غَیْرُکَ!!	کر اور اس کو اس کی طرف پلٹا دے جو تیرے
	سوا کسی اور کو پکارتا ہے، میں گواہی دیتا ہوں
	کہ تیرے سوا کوئی معبود نہیں!

اگر باوجود دعا، تضرع وابتہال الی اللہ کے تمھیں ناکامی ہو تو مایوس نہ ہو جانا، حق تعالیٰ کی رحمت سے یاس مومن کا شیوہ نہیں، پہاڑ جن کے پیروں تلے بلندسے بلند چوٹیاں آجاتی ہیں، انھیں عام طور پر آزمایا جاتا ہے، اسی وقت ایمان محکم، اور عزم ثاقب کی ضرورت ہوتی ہے، قلب زکی، اور ادب بارع کی

ضرورت ہوتی ہے، جب تمھیں یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ تم ہار چکے، وہی وقت تمھاری جیت کا ہے، جب تم پر اضطرار کی حالت طاری ہوجاتی ہے، اور تم اپنے عجز اور افتقار الی اللہ کو کامل طور پر محسوس کرنے لگتے ہو تو اسی وقت اجابت کا دروازہ کھل جاتا ہے اور اس وعدہ کے مطابق کہ

اَمَّنْ یُّجِیْبُ الْمُضْطَرَّ اِذَا دَعَاہُ وَیَکْشِفُ السُّوْٓءَ،

کون ہے وہ جو ایک بیقرار دل کی پکار کو سنتا ہے جب کہ وہ اس کو پکارتا ہے، اور اس کی تکلیف کو دور کر دیتا ہے:

تمھاری مصیبت دور کردی جاتی ہے، غم کا بوجھ اٹھا لیا جاتا ہے، اور کلبۂ احزان کو گلستان بنا دیا جاتا ہے، اسی کیفیت کا احساس کرکے حافظ شیرازی نے کہا تھا:

ہان مشو نومید چون واقف نۂ از سرِ غیب ۔۔۔ باشد اندر پردہ بازیہائے پنہان، غم مخور!

حافظا در کنجِ فقر و خلوتِ شبہائے تار ۔۔۔ تا بود وردت دعا و درسِ قرآن غم مخور!

حالتِ اضطرار کی ایک آخری دعا کی تمھیں تلقین کرکے ہم تم سے رخصت ہوتے ہیں، حق تعالیٰ تمھارے رفیق ہیں، وہ تم پر شفیق ہیں، اور ہر ضیق سے تمھیں نجات دیتے ہیں، انھیں اس طرح مخاطب کرو:

اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَدْعُوْکَ دُعَاءَ الْعَلِیْلِ ۔۔۔ اے اللہ! میں ایک بیمار ذلیل و فقیر کی طرح

الذَّلِیْلِ الْفَقِیْرِ اَدْعُوْکَ دُعَاءَ ۔۔۔ تجھے پکارتا ہوں، اس کی طرح پکارتا ہوں

مَنْ قَدِ اشْتَدَّتْ فَاقَتُہٗ وَقَلَّتْ ۔۔۔ جس کی غریبی سخت ہوگئی ہو، جس کے لئے

حِیْلَتُہٗ وَضَعُفَ عَمَلُہٗ مِنَ الْخَطِیْئَۃِ ۔۔۔ کوئی تدبیر و حیلہ نہ رہا ہو، جس کا عمل کمزور

وَالْبَلَاءِ، دُعَاءَ مَکْرُوْبٍ اِنْ ۔۔۔ ہوگیا ہو، جو گناہ و بلا کا نتیجہ ہے، اس دردمند

لَّمْ تُدْرِکْہُ ھَلَکَ وَاِنْ لَّمْ تَنْقُذْہُ ۔۔۔ کی طرح پکارتا ہوں جسکو تو نہ سنبھالے

فَلَا حِیْلَۃَ لَہٗ! ۔۔۔ تو وہ ہلاک ہوجائے گا، اور تو نہ بچائے تو پھر کوئی

فلا تحط لی یا سیدی ومولای مکرک ولا تنبت علی غضبک ولا تضطرنی الی الیأس من روحک والقنوط من رحمتک

اللھم لا طاقۃ لی ببلائک ولا غناء بی عن رحمتک انی اتوجہ الیک بنبیک وحبیبک صلواتک علیہ[1] فانک جعلتہ مفزعا للخائف،

فاکشف ضری وخلصنی من ھذہ البلیۃ الی ما عودتنی من عافیتک ورحمتک!

انقطع الرجا الا منک یا اللہ یا اللہ یا اللہ!

پس اے میرے آقا میرے سردار مجھے اپنے مکر میں مبتلا نہ کر، اور اپنے غضب کا نشانہ نہ بنا، اپنی رحمت سے مجھے مایوس اور ناامید کرا، ورنہ اذیت پر طول صبر کی آزمائش میں ڈال!

اے اللہ تیری آزمائش کی مجھ میں طاقت نہیں، اور نہ تیری رحمت سے مجھے بے نیازی ہو سکتی ہے، میں تیری طرف تیرے نبی اور حبیب کے وسیلے سے متوجہ ہوتا ہوں جن پر تیرا درود و رحمت نازل ہو جن کو تو نے خوف والوں کے دل کی

میری سختی و رنج کو دور فرما اور مجھے اس بلا سے رہائی دے، اور اس عافیت و رحمت کی حالت کی طرف لے آ جس کا تو نے مجھے عادی بنایا ہے

تیرے سوا ہر ایک سے میری امید کٹ گئی

اے اللہ، اے اللہ، اے اللہ!

اتبلا ئم می کنی آہ الغیاث!!

اے ذکور انزا ابتلایت چون اناث!! (رومی)

---

[1] یہاں ذرا تغیر کیا گیا ہے، اصل میں یوں ہے:- وھذا ابن بنت نبیک وحبیبک صلوٰتک علیہ، بہ اتوجہ الیک فانک جعلتہ ۔۔۔الخ۔

خالق باری کے طرز ادا کی دکنی تصانیف!

از

جناب تمکین صاحب سرمدی

خالق باری نام کی منظوم درسی کتاب گزشتہ زمانے مین طلبہ کے لئے مفید کتاب سمجھی جاتی تھی، اور ایک مدت تک وہ فارسی کے نصاب مین داخل رہی، اُس کے قلمی نسخے بکثرت پائے جاتے ہین، ہندوستان مین چھاپے خانے کے رواج کے بعد بھی اس کی قدر وقیمت پہلے کی طرح قائم رہی، اور اُس کے بیسیون مطبوعہ نسخے بھی ملتے ہین، اس کتاب کو جو غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی، وہ تنہا اس کی افادیت کی وجہ سے نہین بلکہ جس کے نام سے یہ منسوب چلی آ رہی تھی، اس کی شخصیت اور بزرگی کو بھی اس مین بڑا دخل تھا، مگر پروفیسر محمود شیرانی مرحوم نے مستند شہادتون سے ثابت کیا ہے کہ وہ حضرت امیر خسرو دہلوی کی تصنیف نہین ہے، بلکہ ایک اور شخص ضیاء الدین خسرو نے لکھی تھی، اور خالق باری کے متعلق جو نظریات چلے آ رہے تھے، شیرانی مرحوم کے تحقیقی مقالے کی اشاعت کے بعد ان سب کی تردید ہوگئی،[1] اس کتاب کے آخری شعر:-

خالق باری بھئی تمام	دو ہون جگ رہیا خسرو نام
مولوی صاحب سرن پناہ	گدا بھکاری خسرو شاہ

---

[1] محمود شیرانی مرحوم کا یہ تحقیقی مقالہ اُن کے دو دیباچون کے ساتھ ۱۹۴۴ء مین انجمن ترقی اُردو سے حفظ اللسان معروف بہ خالق باری کے نام سے شائع ہوچکا ہے۔ (ت ۔ س)

کی وجہ سے عام طور پر اس کو حضرت امیر خسرو کی تصنیف سمجھ لیا گیا تھا، موجودہ زمانے مین خالق باری نہ تو ہمارے تعلیمی تقاضون کو پورا کر سکتی ہے، نہ ادبی حیثیت سے اس کو کوئی مرتبہ دیا جا سکتا ہے لیکن اردو زبان وادب کے تدریجی ارتقار پر روشنی ڈالنے مین ہمارے ادبی مورخین نے اس سے اکثر کام لیا ہے،

خالق باری کی شہرت ومقبولیت کا اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس کے تتبع مین بے شمار کتابین لکھی گئین، بارہوین اور تیرہوین صدی تک اس طرز کی درجنون کتابون کا پتہ چلتا ہے، شیرانی صاحب نے اس قسم کی مطبوعہ وغیر مطبوعہ کتابون کے تین سے زائد نام گنائے ہین، میر عبدالواسع ہانسوی (عہد عالمگیری) نے صمد باری اور مرزا غالب نے قادر نامہ کے نام سے اسی طرز کی کتابین لکھی تھین،

خالق باری اصل مین ان ہندوستانی طلبہ کے لئے لکھی گئی تھی، جو فارسی کی استعداد بڑھانا چاہتے تھے، اور جس زبان مین الفاظ کے معنی بتائے گئے ہین، وہ اس وقت کی مروجہ اردو تھی جس کے اکثر وبیشتر الفاظ آج ہمارے لئے نامانوس ہین، اور اس وقت ہم نے جس زبان کو متروک قرار دیا ہے، وہی زبان اس وقت کی زبان تھی، اب تک اس کتاب سے متعلق جتنی بحثین ہوئین وہ صرف اردو زبان کی قدامت ظاہر کرنے کے سلسلہ مین تھین، اس لئے آخری شعر مین لفظ خسرو نے ایک عرصہ تک محققین کو غلط فہمی مین مبتلا رکھا، شیرانی مرحوم کا خیال ہے کہ خالق باری کو امیر خسرو کی تصنیف بتلانے والے قدما مین سب سے پہلے بزرگ خان آرزو ہین لیکن ٹھیک طور پر کون کہہ سکتا ہے کہ یہ خیال کب سے چلا آرہا تھا، بعد کے لوگون مین مولانا محمد حسین آزاد، مولوی محمد امین چریاکوٹی، پروفیسر مسعود حسن رضوی اور ڈاکٹر وحید مرزا کے علاوہ تقریباً ہر محقق نے خالق باری کو امیر خسرو کی تصنیف تسلیم کیا ہے، لیکن اب جب کہ یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ اس کے مصنف ضیاء الدین خسرو ہین، اور اس کا سال تصنیف ۱۰۳۱ھ ہے، تو طبعاً قدامت اس کی کوئی اہمیت نہین رہتی، اگر حضرت امیر خسرو اس کے مصنف ہوتے، تو یہ کتاب ساتوین اور آٹھوین صدی کی تصنیف ہوتی، اور اس وقت ہم کہہ سکتے تھے کہ اردو زبان نے اپنے ابتدائی دور ہی مین ایسی ہمہ گیر شکل اختیار کر لی تھی کہ اس کے الفا

تیار ہونے لگے تھے،

اس مین شک نہین کہ خالق باری دوسری کتابون کے مقابلہ مین قدیم ہے لیکن دیکھنا یہ ہے کہ خسرو سے پہلے کبھی کسی نے اس قسم کی کوئی کتاب لکھی یا نہین، تلاش و تحقیق سے اس قسم کی دو کتابون کا پتہ چلتا ہے جن کا آیندہ سطور مین ذکر کیا جائے گا،

رسالہ اردو بابتہ جنوری سنہ ۱۹۵۲ء مین ڈاکٹر مولوی عبدالحق صاحب نے "مثل خالق باری" کے عنوان سے سلیم شاہ سوری کے زمانہ کی ایک کتاب کا تعارف کرایا ہے، جس کا مصنف ایک ہندو اجی چند بھٹنی (چند) ساکن شہر سکندر آباد ہے، یہ کتاب سنہ ۹۶۰ھ کی تصنیف ہے، یہ بھی خالق باری کی طرح کا ایک منظوم درسی رسالہ ہے، مولوی صاحب نے اپنے مضمون مین اس کی بہت سی خوبیون پر روشنی ڈالی ہے، اور یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اب سے مدتون پہلے اردو زبان مین ایک زندہ زبان کی صفات اور لسانی خصوصیات پیدا ہو چلی تھین، اس کے علاوہ اس زبان کے کچھ قواعد بھی مرتب ہو چکے تھے، جن سے ہندیون کو روشناس کرایا جاتا تھا،

یہ کتاب اُس زمانے مین لکھی گئی تھی جب اردو زبان صرف شاہجہان آباد کے گلی کوچون کی بولی تھی، اور ابھی علمی و ادبی مجلسون مین بار نہ پا سکی تھی، اور نہ دربارون تک اس کی رسائی ہوتی تھی، مگر اس وقت بھی دکن و گجرات کی فضاؤن مین اُردو کے ترانے گونج رہے تھے، اور امیر غریب سب کی یہی زبان تھی، تصنیف و تالیف کا سلسلہ بھی اس زبان مین شروع ہو چکا تھا، اس لئے گمان غالب یہ ہے کہ خالق باری قسم کی اولین کتاب دکن یا گجرات ہی مین لکھی گئی ہوگی، اور جس طرح دکنی شاعرون کی تقلید مین شمالی ہند کے شاعر اردو مین شعر کہنے لگے، اسی طرح ممکن ہے کہ اجی چند کی خالق باری یا اس قسم کی اور کتابین لکھی گئی ہون گی، دکنی زبان کے اس قسم کے کئی رسالے اب تک دستیاب ہو چکے ہین مگر جو مشہور ہین اُن مین ایک بھی گیارہوین اور بارہوین صدی ہجری سے قبل کی تصنیف نہین، ادارۂ ادبیات اردو (حیدرآباد)

کے کتب خانے مین البتہ" واحد باری" نام کتاب کا ایک قلمی نسخہ ہے، جس کا سال تصنیف ۱۰۹۵ھ ثابت ہوتا ہو، اس کا مصنف اشرف نام کا کوئی بیجا پوری شاعر ہے[۱] یہ نسخہ اسی اشرف کی ایک اور کتاب" نوسر ہار" کے ساتھ منسلک ہے، اور دونون نسخون کا کاتب ایک ہی ہے، اگرچہ مصنف نے صرف نوسرہار[۲] کے آخری ابیات مین اوس کی تصنیف کا سال بیان کیا ہے، اور واحد باری کا کوئی سال نہین لکھا ہے لیکن مخدومی ڈاکٹر زور صاحب کا یہ دعویٰ ہے کہ واحد باری بھی نوسرہار کی تصنیف کے قریب ترین زمانہ مین لکھی گئی ہو، موجودہ حالات مین ڈاکٹر صاحب کے اس دعوے کی تردید ممکن نہین ہے، اور کوئی وجہ نہین کہ واحد باری کو ۹۰۹ھ کی تصنیف نہ تسلیم کیا جائے، واحد باری، اردو، فارسی اور عربی کی صرف لغت ہی نہین ہے، بلکہ اس مین عروض و قافیہ، موسیقی، اور علم نجوم کی اصطلاحات و مطالب بھی سمجھائے گئے ہین، اس کے علاوہ خالق باری کی طرح یہ مختلف البحر نہین ہے، بلکہ شروع سے لے کر آخر تک ایک ہی بحر مین لکھی گئی ہے، اس نسخے مین کل (۸۰۰) اشعار ہین لیکن مصنف کے اس فارسی شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ایک ہزار اشعار تھے،

یک ہزاران بیت آمد در شمار

در گنا ہم روز و شب اینست کار

کتاب کا آخری شعر جس سے شاعر کا تخلص معلوم ہوتا ہے، یہ ہے،

واحد باری ہوئی تمام

دنیا مین رہے اشرف کا نام

اور نوسرہار کا آخری شعر یہ ہے :۔

---

[۱] تذکرۂ اردو مخطوطات مرتبہ ڈاکٹر زور (ص ۲۰۰) [۲] یہ بھی ایک نظم ہے، جو واقعۂ کربلا کے متعلق لکھی گئی ہے،

بہجرت نبی نو سو نو ۹۰۹ لکھیا اشرف نوسہ یو

اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ نوسرہار اور واحد باری کا مصنف ایک ہی ہے، اور جب اوّل الذکر کا سال تصنیف شاعر ہی کی زبان سے معلوم ہوجاتا ہے تو آخر الذکر کتاب بھی یقیناً اسی کے قریب قریب زمانہ میں لکھی گئی ہوگی، واحد باری کے آخری شعر سے جو اوپر درج کیا گیا ہے، ہمارے خیال کی تائید ہوتی ہے، خالق باری کا آخری شعر بھی اسی زمین اور بحر میں ہے، اس لئے کیا عجب ہے کہ خالق باری کے مصنف کے سامنے اشرف کی واحد باری رہی ہو، اور خسرو نے اپنی کتاب کا نام خالق باری اسی کا ہم قافیہ رکھ دیا ہو، فن عروض کے متعلق اشرف نے جو اشعار لکھے ہیں، وہ ڈاکٹر زور صاحب نے تذکرۂ اردو مخطوطات میں نقل کئے ہیں، بعض اشعار یہ ہیں،

بحر ہے دریا آب فراخ — کلام موزون ہے ڈالی شاخ

حروف قافیہ نہ جو آئے — نو زدہ بحر میں تجھے بتائے

ردیف قافیہ تاسیس روی — دخیل نائرہ مصحف نوی

خروج مزید وصل پہچان — حرکات قافیہ شش ہیں جان

وافر طویل بسیط مدید — سریع قریب خفیف جدید

مجتث متدارک اور مشاکل — مقتضب مضارع اور کامل

منسرح ہرج ہے، جان رجز — متقارب رمل ناتوان عجز

نیم بیت کو مصرع بول — دو مصرع کی بیت ہے کھول

رباعی کیا چو مصرع جان — مخمس کیا پنج مصرعہ خوان

چند بیت کو قطعہ تو جان — از شعر و غزل سو کاٹ کے آن

کم از پنج بیت نہ آوے غزل — ہو ذکر فراق محبت مثل!

قصیدہ غزل کا اوّل مطلع   تخلص آخر بیت کا مقطع !!

ردیف بعد از قافیہ آر   ایک گھوڑے پر دو سوار

ان اشعار مین عروض کی اصطلاحون اور شاعری کی اصناف کو جس سادہ اور ہلکی پھلکی زبان مین سمجھایا گیا ہے، وہ صد درجہ قابلِ داد ہے، اس کے علاوہ ان اشعار سے واحد باری کی قدامت کا بھی کچھ نہ کچھ اندازہ ہوتا ہے،

شاعر نے موضوعِ کتاب کے سلسلہ مین یہ اشعار لکھے ہین،

علمِ لغت دریاے گنت   شناور خلق نہ پایا انت

دانستن علم لغت اصوات   جو لیوے سو قطرہ ہات

کتاب کا آغاز ان اشعار سے ہوتا ہے،

واحد باری ایک خداے   فعلن فعلن فعلن فاع[۵۱]

مذکورۂ بالا بیانات کی روشنی مین راقم کا یہی خیال ہے کہ اردو نصاب کی اولین کتاب واحد باری ہی ہو سکتی ہے تاہم اجی چند کی کتاب کی اہمیت سے بھی بلحاظ قدامت انکار نہین کیا جا سکتا،

اب تک دکنی زبان کی جو نصابی کتب دستیاب ہو چکی ہین، اس سلسلہ مین ان کا اجمالی تذکرہ کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے،

رازق باری | اس کا ایک نسخہ انڈیا آفس لائبریری (لندن) مین موجود ہے،[۵۲] اس کے مصنف میر سید محمد [illegible]

---

۵۱ اس شعر کے دونون مصرعے ہم قافیہ نہین ہین، ممکن ہے مصنف نے فاع کے بجائے خداے کا ہم قافیہ لفظ فاے لکھا ہو، اور کاتب نے غلط سمجھ کر اصلاح کر دی ہو، اس زمانے کی اکثر تصانیف میں اس قسم کا اجتہاد پایا جاتا [illegible] یعنی صوتی ہم آہنگی کو اہمیت دی جاتی تھی، (ت۔س) ۵۲ یورپ مین دکنی مخطوطات۔ ص ۳۴۴ مؤلفہ مولوی نصیر الدین ہاشمی،

جن کی مثنوی طالب و موہنی مشہور ہے، رازق باری کے سال تصنیف کا پتہ نہیں چلتا لیکن والد کا
انتقال ۱۱۱۵ھ میں ہوا ہے[1]، اس لئے اس کو بارہوین صدی ہجری کی تصنیف سمجھنا چاہئے، رازق باری
ایک دکنی نظم ہے، جس مین عربی و فارسی الفاظ کے معنی اردو مین بتائے گئے ہین، یہ کتاب ۱۸۴۲ء مین
مدراس مین طبع بھی ہوئی تھی، نمونۂ کلام یہ ہے،

رازق باری حق ہے جان — اس کا نور نبی پہچان
طاؤس کیا ہے مور پچھان — مرغی کیا ہے ماکیان جان
واآلہ اتنے موتی رد لیا — فرس لغت کے معنی بولیا
جس نے پایا ذہن صافی — رازق باری اس کون کافی

گنج نامہ | اس کا ذکر بھی ہاشمی صاحب نے "یورپ مین دکھنی مخطوطات" مین کیا ہے، اس کا ایک قلمی
نسخہ انڈیا آفس کے کتب خانے مین ہے، اس کے نہ سال تصنیف کا پتہ چلتا ہے، اور نہ کتابت کا سال
ہی تحریر ہے، اس کے آخری شعر سے مصنف کا نام عطلہ ظاہر ہوتا ہے، لیکن ہاشمی صاحب کے نزدیک یہ
نام صحت طلب ہے، وہ شعر یہ ہے،

عطلہ نے کہی کتاب — گنج فارسی کیا خطاب

کتاب کا آغاز ان شعرون سے ہوا ہے،

واحد نام خدا کا جان — جس نے دی ہم سب کو جان
کن کہنے سے کیا ظہور — جنّ و انس و وحش و طیور
اشرف مخلوق انسان کو — اپنا مظہر اس کو دیا؟
گرفت پکڑا، داد دیا — فروخت بیچا، خرید لیا

---

[1] والد کے حالات یورپ مین دکھنی مخطوطات (ص ۲۴۴) مین درج ہین،

اس نظم کے انداز بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اشرف اور اجی چند کی تصانیف کے بہت بعد کی تصنیف ہے، بلکہ خالق باری کے بھی بعد لکھی گئی ہو گی، اس کی زبان بھی اتنی صاف ہے کہ اسے مشکل سے قدیم دکنی تصانیف کا کلام کہا جاسکتا ہے،

فیض جاری | اس کے مصنف حافظ میر شمس الدین محمد فیض ہیں، سال تصنیف ۱۲۵۶ھ، یہ بھی اسی قسم کی منظوم کتاب ہے جس کے (۷۰۲) ابیات ہیں، اس کا ایک قلمی نسخہ ۱۲۶۷ھ کا مکتوبہ کتب خانہ ادارۂ ادبیات اردو میں محفوظ ہے، ڈاکٹر زور صاحب کے خیال میں یہ کتاب نواب شمس الامرا امیر کبیر کے مدرسہ کے طلبہ کے لئے لکھی گئی تھی، اور نواب صاحب ہی کے مطبع میں ۱۲۵۶ھ میں طبع بھی ہو چکی ہے، کتاب کا نام شاعر نے اس شعر میں تحریر کیا ہے،

فیض جاری رکھا ہے اس کا نام
تا ہوں سیراب اس سے تشنہ تمام

جس شعر سے سال تصنیف معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے،

فیض جاری ہوا مرتب جب
تب کہا سب نے ہے نصاب عجب

اُس کی تاریخ مجھکو یوں بھائی
فیض کا یہ رسالہ ہے بھائی
(۱۲۵۶ھ)

اشعار میں عربی فارسی الفاظ کے معنی اس طرح سمجھائے گئے ہیں،

ہے وہ حافظ جسے ہو قرآن یاد
شور ہنگامہ ہے، فغان فریاد

کہہ بنی فاطمہ کو سید میر
ہے مرمت کا ترجمہ تعمیر

شمس ہے آفتاب دیہ اسلام
ایک معنی رکھیں درود و سلام

فیض الہام ہے ضیا ہے نور
ہے جو تنور جان اس کو تنور

فیض اپنے ہمعصروں میں ممتاز حیثیت کے مالک رہے ہیں، وہ ایک اعلیٰ درجہ کے شاعر ہونے کے علاوہ بڑے عالم و فاضل بزرگ بھی تھے، اُن کے کئی دیوان طبع ہو چکے ہیں،

ایک اور نسخہ اس موقع پر ایک اور قلمی نسخہ کا ذکر ضروری ہے، جو ہمارے مکرم دوست جناب مسلم ضیائی ایم اے نے ہمیں تحفۃً دیا ہے، یہ (۲۱) صفحات کا ایک رسالہ ہے جو واحد باری اور خالق باری وغیرہ کے طرز پر طلبہ کو عربی اور فارسی الفاظ سے روشناس کرانے کے لئے لکھا گیا ہے، مگر اس کے اوّل و آخر کے اوراق غائب ہیں، اس لئے مصنف کا نام اور سالِ تصنیف کا معلوم کرنا دشوار ہے، کاغذ اور طرزِ کتابت سے تیرھوین صدی ہجری کا مکتوبہ معلوم ہوتا ہے، البتہ املا اور بعض حروف کی شکلیں قدیم وضع کی ہین، مثلاً ٹ - ڈ - ڑ - کی علامت "ط" کے بجائے چار نقطون (::) سے ظاہر کی گئی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہو کہ اس نسخے کے کاتب کے سامنے کوئی قدیم نسخہ تھا، جس کی اس نے اصل کے مطابق نقل کر دی ہے، یہ نظم خالق باری کی طرح مختلف ابحر ہے، یہ معلوم نہین کتنے شعرون، اور کتنی بحرون مین تمام ہوئی ہے، موجودہ (۱۶۲) اشعار مین پانچ بحرین ملتی ہین، اس نسخے مین جو معنی بتائے گئے ہین، وہ ٹھیٹھ دکھنی زبان مین ہیں، اس لئے اس کا مصنف کوئی دکنی ہی ہو سکتا ہے، جس کا ثبوت مندرجہ ذیل شعر سے ملتا ہے،

پنجہ انگلیان کھلے ہوے	ماہی مچھی، ندی جوے

حیدر آباد کے عوام تک مونث اشیا کے اسمار کو جمع کی صورت مین مذکر بولتے ہین جیسے لڑکیان آتے تھے، پکھیان اُڑ رہے ہین وغیرہ، اسی طرح مچھلی کو مچھی کہتے ہین، اس کے علاوہ اس نسخے مین بہت سے الفاظ ایسے ہین جو حیدر آباد کے سوا کہین استعمال نہین کئے جاتے، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسکا مختصر سا انتخاب پیش کر دیا جائے،

صدر و سینہ چھاتی ہے	بیت ہے سفرا چھینکا ناتھے
پہلو پسلی شانہ کنگھی	دود کا جل میل سلائی
پشہ مچھر جیڈا کشک	گرگ کا زانو ہے بشک
ریش و محاسن ہے داڑھی	شعبدہ بازہے گاڑوڑی

چڑی گنجشک وچڑا ہیگا چغاک		ہندوانہ تربز و انگور تاک

پھر گمس مکھی ملخ، تڈا سیج		مورچیلی ہے پریشانی حرج

بیضہ انڈا پھر تخود ہے ہرجرا		باندرا بوزینہ مضطر گھابرا

گھلگا جاموس و سیہ کالا چھان		زرد پیلا سرخ و احمر لال جان

شش کا معنا پھیپا ہڈ استخوان		جان مغز استخوان کا گد نشان

تشنگی کو مانتے سو ہے پڑی		سلک کا ہور عقد کا معنا لڑی

موشک پڑان گلیری جان تو		موشک کور ہے چھچھندر مان تو

کہہ سیتا پھل کو شریفہ ای عزیز		جان کٹھل کو پھنس باندی کنیز

ہے نبیرہ پوترا عمہ پھوپی		ہے بھو کیلن چھپا پنہاں خفی

کوئلے کو کہہ تو انگشت اور زغال		باندی ہے جنجیر ثروت ہیگا مال

سیویان ماہیچہ گندم گیہوں کا نام		قلیہ ناگر یخشہ پکا کچا خام

حر باگھر گٹ سپلک چلپا سہ ہے		ہے عرب کے بیچ نام ملک رسے

دو سینہ اخار کا نٹا وزن تول		چشمہ گھنٹا باوڑی کون چاہ بول

ہے لوہا آہن دبرنج پیتل		مس تانبا ہے ابر ہے بادل

ان اشعار میں جن الفاظ کے ذریعہ معنی بتائے گئے ہیں وہ نہ صرف دکنی ہونے کا ثبوت دیتے ہیں بلکہ کتاب کی قدامت کی بھی نشان دہی کرتے ہیں، اس نسخے کے آخری صفحے کے آخری اشعار حسب ذیل ہیں:

بارہ مہینے کی ہیں کہوں ترتیب		یاد رکھ دل میں اے محب حبیب

ہے محرم صفر ربیع اول		پھر ربیع آخر ہے زرو نزاول

بعد ہیگا جمادی الاولی		اس کے پیچھے جمادی الاخری

باب التقریظ والانتقاد

"گلبانگ"

ضخامت ۲۴۹ صفحات کاغذ کتابت بہتر، قیمت ۱ روپیہ، پتہ: - اقبال بک ڈپو، پیر محمد لین ڈاکخانہ مہندرو پٹنہ نمبر ۲،

جناب حافظ شمس الدین صاحب ایم اے سابق لکچرار اردو فارسی پٹنہ کالج کا یہ مجموعۂ کلام جو گلبانگ کے نام سے شائع ہوا ہے، اس حیثیت سے خاص طور پر تقریظ و تبصرہ کا مستحق ہے کہ انھوں نے بہار کے ادیبوں اور شاعروں کے ادبی و شعری ذوق کی تربیت و نشو و نما میں کافی حصہ لیا ہے،

اس مجموعہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی خاص شاعر کے متبع و مقلد نہیں ہیں، دو چار شعر ناسخ اور شعرائے لکھنؤ کے انداز کے اس مجموعہ میں بے شبہ ملتے ہیں، مثلاً

جب شب و روز کو جا ہو کہ اکٹھے ہو جائیں ۔۔۔ سر کھلے بام پہ تم جلوہ نما ہو جانا

میں کہہ رہا تھا کہ آنچل سنبھالئے جلدی ۔۔۔ اڑیں نہ پھر رے دامن کی دھجیاں دیکھا

کس قیامت کی جوانی تری گدرائی ہو ۔۔۔ ایک عالم ترے جوبن کا تماشائی ہو

اگرچہ کہیں کہیں ناسخ کے رنگ میں غالب کے رنگ کی بھی آمیزش پائی جاتی ہے مثلاً:

جس سے اے بخت سیہ تونے اڑایا ہے یہ رنگ

سیکھ اسی زلف سے کمبخت رسا ہو جانا

اسی طرح اس شعر مین موتمن کا انداز بنایا جاتا ہے،

کیا بتاؤن مسکرانے کا سبب   تم ہنسوگے اس خیالِ خام پر

لیکن دو چار شعر کی بنا پر یہ نہین کہا جا سکتا کہ اُن مین ناسخ، غالب اور موتمن کا انداز پایا جاتا ہے، بلکہ اُن کے کلام کا عام رنگ تو صاف، سادہ اور ہموار ہے لیکن بعض غزلین تو بالکل بے کیف ہین، ایک غزل مین اپنی محبوب بی بی کی قبر پر گذر ہوا تو یہ اشعار کہے،

اتفاقاً ایک دن پہنچا جو گورستان مین   کیا بتاؤن چوٹ کھا کے دل کا عالم کیا ہوا

اس طرف بھائی، اِدھر والد ادھر خالہ چچا   ٹوٹی قبرون پر سکوتِ موت تھا چھایا ہوا

یہ اشعار غزل سے بالکل میل نہین کھاتے،

اسی قسم کی سیاسی اور نعتیہ غزلین بھی ہین جنمین سے ایک مستقل سیاسی اور نعتیہ غزل کا ایک ایک شعر یہ ہے،

ہر طرف سے دین و ملت پر ہے زرغہ کیون نہ ہو   اپنی لا دینی سیاست ہے بہت مشہور آج

اذانون، نمازون مین نامِ محمد   اسی سے ہے ظاہر مقامِ محمد

بعض اشعار تو متانت و ثقاہت کے بالکل خلاف ہیں، مثلاً

پڑی جو رات کو بھٹی کے نابدان پہ نظر   جنابِ شیخ کو مین کیا کہون کہان دیکھا

آپ جو فرمایئے وہ سب درست   ہم ہی بدخو ہین ہمیں ہیں بدمعاش

قسمت سے ملا تھا جو کچھ بھی، وہ دودھ نہین مٹھا ہی سہی

اس چھاچھ سے بھی مکھن ملتا افسوس کہ گھوسی مر نہ سکے

اب لنگوٹی پہ بھاگ کھیلیں گے   روکھی سوکھی مین جب گذر نہ ہوئی

بعض جگہ الفاظ و محاورات کی غلطیان بھی پائی جاتی ہین مثلاً

اب نہ وہ ساقی نہ وہ بزمِ نشاط   اٹھیے خالی جام و مینا ہو گیا

"خالی جام و مینا ہو گئے" ہونا چاہئے،

شمع نے فانوس اوڑھی یار نے ڈالی نقاب شوقِ روپوشی بظاہر شعلہ رو رکھتے تو ہین

فانوس اوڑھنا کوئی محاورہ نہین،

تھیں گل پہننے سے عار تھا کوئی دلپسند جو ہار تھا
تو وہ میرے ہاتھوں کا ہار تھا تمھیں یاد ہو کہ نہ یاد ہو

گل پہننا کوئی محاورہ نہین،

لیکن باوجود ان نقائص کے ان کے کلام مین چند خوبیان بھی پائی جاتی ہین،

۱۔ ایک تو یہ کہ مولانا حالی نے لکھا ہے کہ غزل مین موسمی کیفیات کا سمان بھی دکھایا جا سکتا ہے" شمس نے جابجا موسمی سمان نہایت خوبی سے دکھایا ہے، اور اس مین بلبل و قمری کے بجائے یہان کے موسمی پرندون یعنی کوئل اور پپیہے کے شورش انگیز نغمون کا ذکر کیا ہے مثلاً

جو پیڑ کل تک تھے خشک ان مین شگوفے نکل رہے ہین
ہوائین پھاگن کی چل رہی ہین، جہان کی رت بدل رہی ہے،
کہین تو کوکو سے کوئلون کی جنون مزاجون مین بڑھ رہا ہے
کہین پپیہے کی پی کہان سے چھری کلیجون پہ چل رہی ہے

ایک پوری غزل موسم برسات پر ہے جس کا مطلع یہ ہے:۔

ذرا برسات مین رنگ زمین و آسمان دیکھو وہ فرشِ مخملین پر لوٹتی ہین بدلیان دیکھو

۲۔ کلام مین روانی، برجستگی اور صفائی کے ساتھ جابجا لطف زبان پایا جاتا ہے، مثلاً:۔

مثلاً تھا رستہ کڑی تھی منزل مگر جو ہاری تھی حضرت دل نہ کوئی اٹکا نہ کوئی بھٹکا نہ کوئی بھولا نہ کوئی چوکا

آ کے قاصد کا یہ کہنا دیدیا خط آپ کا اور مرا گھبرا کے اس سے پوچھنا پھر کیا ہوا؟

وقتِ رخصت یہی اقرار یہی وعدہ تھا کیون تمھین یاد بھی وہ قول و قسم ہو کہ نہین:

۳- بعض فلسفیانہ اشعار بھی پائے جاتے ہین، مثلاً

لوٹ لایا چمن خلد کی دنیا مین بہار باغ جنت سے مین کب بے سر و سامان نکلا

یعنی انسان نے جنت سے نکل کر خود دنیا کو چمنستان بنا دیا،

صفحۂ صحرا پہ گل بوٹون کا مطلب کچھ تو ہو یہ نمونہ ہے الٰہی کس خطِ گلزار کا

یعنی یہ گل بوٹے صنعتِ خداوندی کا نمونہ ہین، جو خطِ گلزار مین لکھے گئے ہین تاکہ اُن سے روشنی کیسے تھی جو ذات ہنوز

۴- اُن کے کلام کا عام رنگ تو سادہ اور ہموار ہے لیکن جا بجا عمدہ رنگین اور بلند شعر بھی

مل جاتے ہین، مثلاً

کوئی دیکھے سبزہ زارون مین گھٹاؤن کی بہار شاہدِ فطرت نے زلفون کو پریشان کر دیا

متاثر تھی طلب ہم پیاس سے مرجانیوالون کی کبھی تو خاک پر اے ساغرِ سرشار گرنا تھا

کیا کرین ہمتِ عالی کو نہین ہے منظور ورنہ آسان تھا راضی برضا ہو جانا

کشتی کو اہلِ عزم نے طوفان پڑ ڈالکے موجون کے درمیان مین ساحل بنا دیا

ملے کیا چین ہم کو آشیان مین وحشتِ دل سے کہ جو تنکے تھے سب خارِ مغیلان ہوتے جاتے ہین

اوس نگاہِ غلط انداز کے صدقے ظالم جس مین سب کچھ ہے نہان اور عیان کچھ بھی نہین

اخیر وقت نظر بھر کے دیکھ لے ساقی کہ تیرے مست کا لبریز جام ہو جائے

زندگی کی راحتین ہین سعیِ پیہم مین نہان جو سفر مین ہو یہان گویا وہ منزل پر ہے

نظر آتے ہین اُنکی بزم مین سب جلنے ہی والے کہین پر شمع ہوتی ہے کہین پروانہ ہوتا ہے

ان خصوصیات کی وجہ سے اس مجموعہ کا مطالعہ لطف و لذت سے خالی نہین،

کیفِ سرمدی

از جناب سریدھر پرشاد صاحب ناشاد تقطیع چھوٹی ضخامت ۱۲۰ صفحے کاغذ کتابت وطباعت بہتر قیمت مجلد دو روپئے علاوہ محصول ڈاک، پتہ:۔ دوارکا بھون کاشی ڈیرہ لکھنؤ،

آج کل شاعر بننا بہت آسان ہے اور ترقی پسند شاعری نے اوس کو اور زیادہ آسان بنا دیا ہے، الٹی سیدھی دو چار نظمیں اور غزلیں کہہ لیں، اور مشاعروں میں ترنم کے ساتھ پڑھکر اور ادبی رسالوں میں چھپوا کر شاعری کی سند حاصل کرلی، مگر شاعر ہونا اب بھی مشکل ہے، اس کے لئے فطری مناسبت اور حسن مذاق کے ساتھ ادبی استعداد اور فنی ریاضت بھی ضروری ہے، اسی لئے ہر زمانہ کے شعراء کے انبوہ میں چند ہی ایسے نکلتے ہیں جن کا کلام دل و دماغ کو اپنی جانب متوجہ کرسکتا ہے، ناشاد بھی انہی کم یاب شعراء میں ہیں، انھوں نے اگرچہ مشاعروں اور ادبی رسالوں کے ذریعہ شہرت حاصل نہیں کی لیکن ان کا کلام محاسن شعری کے لحاظ سے حقیقی شاعری کہلانے کا مستحق ہے، کیفِ سرمدی اُن کے کلام کا مجموعہ ہے، ان کا کلام پہلی مرتبہ راقم کی نظر سے گذرا، مگر دو چار غزلیں پڑھتے ہی دماغ چونک پڑا، اور ایسا محسوس ہوا جیسے کوئی نئی چیز سامنے آگئی، اور کیفِ سرمدی کے مطالعہ کے ساتھ ساتھ تاثر بڑھتا گیا، اور جب اوسکو ختم کیا، تو اس پر تعجب ہوا کہ افق شاعری کا یہ روشن ستارہ اب تک عام نگاہوں سے مخفی کیوں رہا،

ناشاد ایک تعلیم یافتہ کایستھ گھرانے سے تعلق رکھتے ہیں، اس لئے اردو شعر و ادب کا ذوق گویا ان کو ورثہ میں ملا ہے، جامعہ عثمانیہ کی تعلیم نے اس ذوق میں اور جلا پیدا کردی ہے، جس کا نمونہ کیفِ سرمدی ہے، اردو شاعری میں قادرالکلامی اور فنی مہارت کا ثبوت تو دوسرے اصنافِ سخن سے بھی مل سکتا ہے، مگر رچے ہوئے ذوق، اس کی لطافت و نفاست اور نازک و لطیف جذبات کی ترجمانی کا معیار صرف غزل ہے، دوسرے اصنافِ سخن کا تعلق زیادہ تر دماغ سے ہے، اور غزل کا دل سے، اس لئے جو کیف و اثر غزل میں ہے، وہ کسی

صنف مین ممکن ہی نہین، پروفیسر رشید احمد صاحب صدیقی نے کیفِ سرمدی کے تبصرہ مین یہ بالکل صحیح لکھا ہے کہ "شاعری ممکن ہو بہتون کے بس کی ہو مگر غزل بڑی مشکل سے قابو مین آتی ہے ...... اور غزل صنفِ کلام ہی نہین بلکہ سلیقۂ کلام بھی ہو" جو بہت سے شعراء کو نصیب نہین، اس لئے بدمذاق اور بھونڈے شاعر کبھی اچھی غزل گو نہین ہوسکتا اور اس کے حریمِ قدس تک اُس کی رسائی ہی ممکن نہین اسلئے بدمذاق شعراء چند بدذوقی کا الزام غزل کے سر ڈال کر اس سے بھاگتے ہین، مگر کوئی خوش مذاق شاعر غزل کی دلربائی سے مسحور ہوئے بغیر نہین رہ سکتا چنانچہ وہ ترقی پسند شعراء بھی جو ترقی پسندی کی علامت کے طور پر غزل پر تنقید بھی ضروری سمجھتے ہین، اس سے دامن بھی نہین چھڑا پاتے، چنانچہ آج بھی چوٹی کے تمام ترقی پسند شعراء اچھے غزل گو بھی ہین، اور جو اس تہمت کو اپنے اوپر رکھنا گوارا نہین کرتے، وہ بھی اُس کے اثر سے نہین بچتے، وہ نظمیں ایسی رنگین کہتے ہین جن کے سامنے تغزل کی رنگینی بھی پھیکی پڑ جاتی ہے، یعنی اُن کی شاعری کا قالب تو غزل کا نہین ہوتا، مگر روح اسی کی ہوتی ہے،

اصل یہ ہے کہ جب تک جذبات کی دنیا قائم اور شعر و ادب کا صحیح مذاق موجود ہے، بلکہ ادبی شائستگی باقی ہے، اُس وقت تک غزل نہین مٹ سکتی، یہ اور بات ہو کہ مذاق کے تغیر کے ساتھ غزل کا جمال اور زیادہ نکھرتا اور سنورتا جائے، جو دراصل اُس کی ترقی ہے، اس کا ثبوت یہ ہو کہ اس زمانہ مین جب کہ غزل ہر طرف سے ہدفِ ملامت بنی ہوئی ہے، اس نے اتنی ترقی کی ہے کہ غزل کی پوری تاریخ مین اس کی مثال نہین ملتی، یہ باتین اس لئے ضمناً زبانِ قلم پر آگئین کہ ناشاد نے غزل ہی کو موضوعِ سخن بنایا ہے، اور اس زمین مین بڑے دلکش گل بوٹے کھلائے ہین، اُن کی غزلون مین تغزل کی تمام نیرنگیان اور اُس کے سارے جلوے موجود ہین، انھون نے بحرین بھی بڑی سبک، ہلکی پھلکی، اور زبان بڑی نرم و نازک اختیار کی ہے، اس لئے زبان کی سادگی وسلاست اور خیالات کی نزاکت و لطافت اُن کی شاعری کا امتیازی وصف بن گیا ہے، اس مختصر تبصرہ مین اس کے تفصیلی تجزیہ کی گنجایش نہین ہو، اس لئے بغیر کسی تبصرہ کے ان کے مختلف رنگ و مذاق کے اشعار نقل کئے جاتے ہین، اُس سے کلامِ ناشاد کی خصوصیات کا اندازہ ہو جائے گا،

بھاگئیں کیوں دہر کی نیرنگیاں
ہوگیا ذوقِ نظر برباد کیا

کرشمے ہزاروں ادائیں ہزاروں
کوئی سہل ہے تم کو پہچان جانا

ہم تو جلوؤں ہی میں کھو کر رہ گئے
سجدہ کیسا اور کیسی بندگی

عشق کی تفسیر کب تشریح کیا
کیفِ روحانی سرور سرمدی

اس طرح اٹھی نگاہِ شوق ادھر
آگیا اُن کے حجابوں کو حجاب

حیات و موت سے مجھکو بچا لیا تونے
ہزار شکر کہ اپنا بنا لیا تونے

سکون و ضبط میں لاؤں کہاں سے
تم ہی پردہ اٹھا دو درمیاں سے

عشق کا حسن ظن معاذ اللہ
غم کو بھی ہم تری عطا سمجھے

تمنا ہے احور و قصور و جنان کی
بہت پست ہے حوصلہ آدمی کا

ہم کہاں اور کہاں تیری محفل
ہے محبت کی کارفرمائی

دل نذرِ جمالِ یار کرکے
احساس ہوا ہے زندگی کا

یوں تو دیر و حرم بھی ہیں لیکن
آپ کے نقشِ پا سے کیا نسبت

بادۂ دلفروز سے توبہ
شیخ رازِ حیات کیا جانے

شیخ کب تک شرع کی پابندیاں
زندگی ہے بیعتِ پیرِ مغاں

جانتا ہوں مآلِ عشق مگر
جان کر بھی فریب کھاتا ہوں

تیری جادو بیانیوں کی قسم
تیری باتوں میں آہی جاتا ہوں

موجزن ہے اس طرح دل میں امید
جیسے پھولوں سے گذرتی ہو صبا

آرہا ہے اس طرح اُن کا خیال
جیسے اک جھونکا نسیمِ صبح کا

سجدے کرتے ہیں رات دن لیکن
بندگی عمر بھر نہیں آئی

دنیائے عاشقی میں وہ پھول کھل چکے ہیں
مہکا ہوا ہے جن کی نکہت سے ہر زمانہ

ہوتے رہے آپ کے اشارے
جیتے رہے زندگی کے مارے

منزلِ حسن و عشق میں ایسا بھی اک مقام ہے
سجدہ جہاں روا نہیں، حاجتِ بندگی نہیں

اب تو ہی خود بتا دے کیا تجھ سے کوئی مانگے
جب تو ہی آرزو ہے جب تو ہی مدعا ہے

جور و ستم اٹھایا لطف و کرم بھی دیکھا
آتے نہیں ہیں یوں ہی آداب بندگی کے

فضا بدلے ہوا بدلے مکان بدلے زمان بدلے
ذرا تم مسکرا تو دو کہ رنگِ آسمان بدلے

نہ پھولوں میں وہ بو باقی نہ تاروں میں ضیا باقی
نگاہِ ناز کیا بدلی زمین و آسمان بدلے

تیری بندہ نوازیوں کے نثار
یہ نہ پوچھ اب کہ زندگی کیا ہے،

کیا حال بتائیں بے دلی کا
اب تیری بھی آرزو نہیں ہے

تذکرہ تھا گردشِ ایام کا
آپ کیوں تیور بدل کر رہ گئے

دیکھ کر ہوش و خرد کی کاوشیں
دل کے بندے مسکرا کر رہ گئے

کچھ تبسم کر کے وہ کیا کہہ گئے
ماہ و انجم سر جھکا کر رہ گئے

دل میں ارمان تو ہزاروں تھے مگر
بن کے آنسو رفتہ رفتہ بہہ گئے

یہ کب تک پردہ ہائے ماہ و انجم
اٹھا دے ان حجابوں کو اٹھا دے،

کیف سرمدی میں صرف ساٹھ غزلیں ہیں، اور ان میں سے کوئی غزل چھ سات شعر سے زیادہ نہیں ہے، اس مختصر مجموعہ کے اس انتخاب سے ناشاد کی شاعرانہ استعداد اور اُن کے حسن مذاق کا اندازہ ہو سکتا ہے، مجموعہ کے شروع میں پروفیسر رشید احمد صاحب صدیقی اور پروفیسر ضیا احمد صاحب بدایونی کے دلچسپ تبصرے ہیں۔

مطبوعات جدید

مسلمانانِ ہند کا لائحۂ عمل

از مولانا ابو اللیث صاحب ندوی امیر جماعت اسلامی ہندوستان تقطیع
اوسط ضخامت ۲۵۶ صفحات کاغذ، کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد ۱۲ ؍
پتہ :- مکتبہ جماعت اسلامی ہند ریاست رامپور،

دنیا کی ہر قوم اور ہر ملت کا کوئی نہ کوئی نصب العین اور فلسفۂ حیات ہوتا ہے جس کے لئے وہ جیتی اور مرتی اور جس کے سہارے زندہ رہتی اور ترقی کرتی، اور آگے بڑھتی ہے، اور اس کے ترک و ذہول سے زوال پذیر ہوجاتی ہے، مسلمانوں کا نصب العین اعلاء کلمۃ اللہ اور ان کا فلسفۂ حیات اسلام ہے، اسی کے ذریعہ وہ بام عروج پر پہنچے تھے، اور اسی کے ترک سے وہ تنزل و پستی میں مبتلا ہیں، مذکورۂ بالا کتاب میں اسی نقطۂ نظر سے ہندوستان کے مسلمانوں کی حالت اور ان کی موجودہ مشکلات و مصائب کا جائزہ لیا گیا ہے، اور اسکی اصلاح کی تدبیریں بتلائی گئی ہیں، کتاب کا اصل مقصد دین کا احیاء اور مسلمانوں کی دینی تجدید و اصلاح ہے، ضمناً ان کے سیاسی و معاشی مسائل بھی زیر بحث آگئے ہیں، اس مقصد اور اس کے حصول کے صحیح ذرائع سے کس مسلمان کو اختلاف ہو سکتا ہے، اس لئے لائق مصنف نے قرآن مجید اور احادیث نبوی کی روشنی میں مسلمانوں کی تجدید و اصلاح کی جو تدبیریں بتلائی ہیں، وہ بڑی حد تک صحیح ہیں، اور ان پر عمل ہی سے انکی دنیاوی مشکلات بھی دور ہو سکتی ہیں، مگر اس مقصد کے لئے مصلحین و مجددین اسلام کے کارناموں اور مسلمانوں کی دینی تجدید و اصلاح کی تاریخ پر خط نسخ پھیرنے کی کیا ضرورت تھی، اس کے بغیر بھی وہ اپنے خیالات پیش کر سکتے تھے، جماعت اسلامی کا یہ دعویٰ بھی عجیب و غریب ہے کہ عہدِ رسالت کے بعد سے اس وقت تک جماعت کے دُعاۃ کے علاوہ نہ کسی نے شہادتِ حق

کی حقیقت کو سمجھا، نہ کسی نے علی منہاج النبوۃ تبلیغ کا فرض انجام دیا، اور نہ کسی نے مسلمانوں کی اجتماعی اصلاح کی کوشش کی، اور نہ ہندوستان کی کسی دینی جماعت میں اس فرض کو ادا کرنے کی اہلیت ہے، ان عجیب وغریب دعووں کی وجہ سے مصنف کے بیان میں جابجا تضاد پیدا ہو گیا ہے، ہندوستان کے مسلمانوں کی سیاست اور ان کی قومیت اور وطنیت کے بارہ میں بھی مصنف کے خیالات بحث طلب ہیں، مگر اس تبصرہ میں اس پر تفصیلی بحث کی گنجایش نہیں ہے، ہم کو مصنف سے جن کا قلم ان کی پوری جماعت میں سب سے زیادہ سنجیدہ ہے، یہ توقع تھی کہ وہ کتاب کے مباحث کو اصل مقصد اور موضوع تک محدود رکھیں گے، اور اختلافی امور اور دوسری جماعتوں پر طعن وطنز سے احتراز کریں گے، مگر وہ بھی جماعتی عصبیت سے اپنا دامن نہ بچا سکے، اس قسم کی بحثوں سے ان لوگوں پر بھی اچھا اثر نہیں پڑتا، جو جماعت اسلامی سے کوئی بنیادی اختلاف نہیں رکھتے، اور نہ کسی مسلمان کو اس سے اختلاف ہو سکتا ہے، انہی جزوی اور غیر ضروری باتوں سے اختلاف پیدا ہوتا ہے، اس لئے یہ طریقہ تبلیغی نقطۂ نظر سے بھی جماعت کے مقصد کے لئے مضر ہے، اس سے وہ لوگوں کو اپنے قریب لانے کے بجائے دور کر دیتی ہے، یہ ضروری نہیں ہے کہ تمام جماعتوں کا طریقۂ کار ایک ہی ہو، اور جس کا طریقہ جماعت اسلامی سے مختلف ہو وہ غیر دینی اور باطل تصور کیا جائے، اس لئے جماعت اسلامی کے کارکنوں کو اس بارہ میں وسعت قلب پیدا کرنے کی ضرورت ہے، جو جماعت کسی حیثیت سے بھی مسلمانوں کی دینی خدمت کرتی ہے وہ جماعت اسلامی کے کام کے لئے راستہ ہموار کرتی ہے، اسکو ان سب جماعتوں کے کاموں کو تحسین کی نظر سے دیکھنا چاہئے، یہ باتیں مخلصانہ اور خیر خواہانہ کہی گئی ہیں، اس لئے امید ہے کہ جماعت کے دعاۃ خصوصاً اس کے لائق امیر جن پر تبلیغ کی بڑی ذمہ داری ہے، اس پر غور فرمائیں گے، اس پہلو اور بعض جزئیات سے قطع نظر جہاں تک خالص دینی اصلاح کا تعلق ہے، یہ کتاب یقیناً ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے لائحۂ عمل بنانے کے لائق ہے،

حسرت کی یاد میں مرتبہ جناب عبد اللہ ولی بخش قادری ایم اے، تقطیع چھوٹی، ضخامت ۱۰۰ صفحات، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، قیمت: ۱۲ر پتہ ادارہ تالیف وتصنیف مجیدیہ اسلامیہ کالج الہ آباد۔

۹ جنوری ۱۹۵۲ء کو مجیدیہ کالج الہ آباد میں مولانا حسرت موہانی مرحوم کی یادگار میں یوم حسرت منایا گیا تھا، اس میں اُن کے متعلق جو مضامین اور نظمیں پڑھی گئی تھیں، اُن کو ادارکا برکے بیانات کو کتابی شکل میں شائع کر دیا گیا ہے، اس مجموعہ میں حسب ذیل مضامین ہیں مولانا حسرت موہانی، افقر موہانی، مولانا حسرت موہانی سے میری پہلی ملاقات، عادل رشید صاحب، حسرت سرفراز رسوائی، پروفیسر نجم الدین شکیب حسرت موہانی، پروفیسر اظہر علی فاروقی، حسرت کی شاعری، پروفیسر مشیر علی صدیقی، حسرت کا عشق اور اس کے ارتقائی مدارج، نجمی اجملی، حسرت کی شاعری پر ایک طائرانہ نظر، نعیم مفتی صدیقی، حسرت اور ان کا عشق، سید محمد عقیل رضوی، حسرت کا محبوب سید علی عباس صاحب زیدی، تحریک آزادی اور حسرت، پروفیسر مسیح الزمان، حسرت کا ذہنی تجزیہ، ڈاکٹر اعجاز حسین، سکون متحرک یعنی حسرت موہانی، مولانا عبدالسلام صاحب ندوی، ان مقالات سے حسرت کی سیرت وسوانح اخلاق وکردار، اُن کی سیاسی زندگی، اور شاعری ہر پہلو پر روشنی پڑجاتی ہے، اور اُن کے کمالات سامنے آجاتے ہیں، اس لحاظ سے یہ مجموعہ قابل قدر ہے تعلیم گاہوں کے لئے، اکابر کی یادگار منانے کا یہ طریقہ مفید اور قابل تقلید ہے، اس لئے یادگار کے ساتھ علم وادب کی بھی خدمت ہوجاتی ہے،

استاذ العربیہ از جناب مولوی ابوالمآثر عبدالسلام صاحب نعمانی تقطیع چھوٹی، کاغذ، کتابت و طباعت معمولی، قیمت تحریر نہیں، پتہ:۔ مکتبہ ندوۃ المعارف کچی باغ بنارس نمبر ۱

عربی کے پرانے طریقہ تعلیم میں وقت بھی زیادہ صرف ہوتا تھا، اور مشکل بھی تھا، اس کو آسان بنانے اور کم مدت میں اس کی تعلیم کے لئے اردو میں عربی کے قواعد کی بہت سی مختصر اور آسان کتابیں لکھی جاچکی ہیں، یہ بھی اسی مقصد سے تالیف کی گئی ہے، اس میں صرف ونحو کے ضروری قواعد کو دلنشیں انداز میں اختصار سے مرتب کیا گیا ہے، اور اُن کی عملی مشقیں بھی دیدی گئی ہیں، اور اُن کی مثالوں میں کثیر الاستعمال الفاظ کا خاص لحاظ رکھا گیا ہے جس سے عربی املا وانشا اور اس کے بولنے میں بھی مدد ملتی ہے، اس لحاظ سے عربی تعلیم کے لئے مفید ہے،

"م"

دارالمصنفین کی نئی کتابین

تاریخ سندھ: سندھ کی مفصل سیاسی، نظامی، علمی و تمدنی تاریخ (از مولانا سید ابوظفر ندوی)، قیمت:- سے

اقبال کامل: ڈاکٹر اقبال کے سوانح حیات کے علاوہ اُن کے فلسفیانہ اور شاعرانہ کارنامون کے اہم پہلوؤن کی تفصیل (از مولانا عبدالسلام ندوی) سے

بزم تیموریہ: تیموری بادشاہون شاہزادون اور شاہزادیون کے علمی ذوق اور اُن کے دربار کے امرار شعرا اور فضلار کے مختصر تذکرہ کے ساتھ اُن کے علمی و ادبی کمالات کی تفصیل قیمت عہ

امام رازی: امام فخرالدین رازی کے سوانح و حالات، اُن کی تصنیفات کی تفصیل اور فلسفہ و علم کلام و تفسیر کے اہم مسائل کے متعلق اُن کے نظریات و خیالات کی تشریح قیمت سے

بزم صوفیہ: عہد تیموریہ سے پہلے کے صاحب تصنیفات صوفیہ کرام مثلاً شیخ ہجویری، خواجہ معین الدین چشتی، خواجہ نظام الدین اولیاؒ وغیرہ کے مستند حالات اور تعلیمات، قیمت عہ

تاریخ اندلس (اول): اندلس کے عہد بعہد کی مفصل سیاسی تاریخ کے ساتھ اندلس کی علمی و تمدنی تاریخ، قیمت عہ (مرتبہ مولانا سید ریاست علی ندوی)

اہل کتاب صحابہ و تابعین: تفسیر کی کتابون مین عموماً دو چار یہودی و نصرانی صحابہ کا نام آتا ہے، اس سے آج تک سمجھا جاتا تھا کہ اہل کتاب کی کوئی بڑی تعداد حلقہ بگوش اسلام نہین ہوئی، اس بنا پر بعض مستشرقین نے یہ رائے قائم کر لی کہ یہود و نصاریٰ مین اسلام کو قبول عام حاصل نہین ہوا، اس کتاب مین اسی قسم کے ظنون و اوہام کا ازالہ کیا گیا ہے، اور دکھایا گیا ہے کہ اہل کتاب کے دو چار ہی افراد نے نہین بلکہ ایک بڑی تعداد نے اسلام قبول کیا، شروع مین ایک مقدمہ ہے جس مین جزیرۂ عرب کے یہود و نصاریٰ کی تاریخ اور اُن کے تمدنی و اخلاقی حالات کی تفصیل کی گئی ہے، اس کے بعد حروف تہجی کے اعتبار سے اہل کتاب صحابہ کے حالات درج ہین، اور اسی ترتیب سے پھر تابعین اور اُن کے بعد صحابیات اور تابعات کا تذکرہ قلمبند کیا گیا ہے، پھر دو نقشے ہین ایک پورے جزیرۂ عرب کا اور دوسرا مدینہ منورہ کا جن مین یہود و نصاریٰ کے مرکزی مقامات اور آبادیان دکھائی گئی ہین، قیمت:- للعہ (مرتبہ مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی رفیق دارالمصنفین)

"منیجر"

مکتبہ دار المصنفین

سلسلۂ سیر الصحابہؓ

مہاجرین جلد دوم: سیر الصحابہ کے سلسلہ کی تیسری جلد، جس میں اُن صحابہ کے حالات وسوانح اور اخلاق و فضائل کی تفصیل بیان کی گئی ہے جو فتح مکہ سے پہلے اسلام لائے اور ہجرت کی، طبع دوم قیمت: [illegible]

سیر الصحابہ جلد ششم: اس میں عہد صحابہ رضی اللہ عنہم کی چار اہم ہستیوں حضرت حسینؓ، امیر معاویہؓ اور ابن زبیرؓ کے سوانح اور اُن کے مذہبی، اخلاقی اور سیاسی مجاہدات اور کارناموں کی تفصیل ہے، قیمت: [illegible]

سیر الصحابہ جلد ہفتم: اس میں اُن ۵۰ صحابہؓ کے حالات ہیں، جو فتح مکہ کے بعد مشرف باسلام ہوئے یا شرف ہجرت سے محروم رہے یا سنہ ہجرت کے کچھ قبل یا بعد پیدا ہوئے (زیر طبع)

تابعین: چھیانوے اکابر تابعین کے سوانح حالات اور ان کے علمی، مذہبی، اخلاقی اور عملی مجاہدات، اور کارناموں کی تفصیل، قیمت: [illegible]

سلسلۂ تاریخ اسلام

تاریخ اسلام حصہ اول (رسالت) طبع سوم قیمت [illegible]

تاریخ اسلام حصہ دوم (بنو امیہ) طبع دوم [illegible]

تاریخ اسلام حصہ سوم (بنی عباس اول) [illegible]

تاریخ اسلام حصہ چہارم (بنی عباس دوم) زیر طبع [illegible]

عرب کی موجودہ حکومتیں: قیمت [illegible]

نئی کتاب

اسلام اور عربی تمدن

یعنی شام کے مشہور فاضل محمد کرد علی کی کتاب الاسلام والحضارۃ العربیہ کا ترجمہ جس میں مذہب اسلام اور اسلامی تمدن وتہذیب پر علمائے مغرب کے اہم اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے، اور یورپ پر اسلام اور مسلمانوں کے اخلاقی، علمی و تمدنی احسانات اور اس کے اثرات ونتائج کی تفصیل بیان کی گئی ہے، اور قرون وسطیٰ کی پرفریب سیاست کا پردہ چاک کیا گیا ہے۔ قیمت: [illegible]

مرتبہ شاہ معین الدین احمد ندوی

(طابع وناشر صدیق احمد)

رجسٹرڈ نمبر اے ۱۸۱ مارچ ۱۹۵۳ء

معارف

مجلس دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپیے سالانہ

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ

مجلس ادارہ

معارف

MAR 1953

جلد ۷۱ ماہ جمادی الثانی سنہ ۱۳۷۲ھ مطابق ماہ مارچ سنہ ۱۹۵۳ء عدد ۳

مضامین

مقالات

وفیات

ادبیات

باب التقریظ والانتقاد

شذرات

کوئی سیکولر حکومت کسی فرقہ کی مذہبی تعلیم کا انتظام نہین کرتی، ہر ملک مین مختلف فرقے ہوتے ہین، اس لئے حکومت سب کی تعلیم کا انتظام کر بھی نہین سکتی، چنانچہ انگریزون کے زمانہ مین بھی اس کا انتظام نہین تھا، اس لئے ہندوستان کی موجودہ حکومت پر بھی اس کی ذمہ داری نہین ہے، مگر ان دونون حکومتون مین بڑا فرق ہے، انگریزی حکومت عملاً سیکولر تھی، اور اس کا نظام تعلیم بھی سیکولر تھا، اس مین کسی مذہب کا کوئی شائبہ نہ تھا اور ہندوستان کی حکومت اگرچہ قانوناً سیکولر ہے مگر ان فرقہ پرستون کے غلبہ اور قوت کی وجہ سے اس کی سیکولرزم کامیاب نہین ہونے پاتی جن کا مقصد ایسے ملک اور ایسی قوم کی تعمیر ہے، جو اپنی روح کے اعتبار سے خالص ہندو مذہب کا نمونہ ہو، اور یہ نقطۂ نظر ہندوستان کے تمام تعمیری کامون مین نمایان ہے، اس لئے اس کا نظام تعلیم بھی اسی کے مطابق بنایا گیا ہے، اگر یہ تعلیم محض ہندی زبان تک محدود ہوتی تو اس مین کوئی مضائقہ نہ تھا، اب وہ ملک کی قومی زبان بن چکی ہے، جب مسلمانون نے انگریزون کے زمانہ مین ایک اجنبی زبان کو سیکھا تو ان کو ہندی سیکھنے مین کیا عذر ہو سکتا ہے جو ایک ملکی زبان ہے، مگر موجودہ نظام تعلیم کا مقصد تمام فرقون کو ہندو تہذیب کے قالب مین ڈھالنا ہے، چنانچہ پرائمری تعلیم کا نصاب اور اس کا طریقہ تعلیم جو عنقریب جبراً نافذ ہونے والی ہے، تمامتر ہندو کلچر کا ترجمان ہے جس مین اور کسی فرقہ کی تہذیب و روایات کا کوئی نشان نہین ہے،

انگریزون کے زمانہ مین جب حکومت اور تعلیم دونون صحیح معنون مین سیکولر تھین، ان کو کسی فرقہ سے کوئی تعلق نہ تھا، اور قانوناً اور عملاً تمام فرقون کے حقوق یکسان تھے، مشترک تعلیم خالص غیر مذہبی تھی، اردو اور ہندی کا درجہ تعلیم مین برابر تھا، انگریزون کی تعداد بہت تھوڑی تھی، ہندوستانی عوام سے ان کا کوئی رابطہ نہ تھا،

اس کے باوجود کوئی فرقہ بھی اُن کے تمدنی اثرات سے نہ بچ سکا، تو ہندو دھرم کے اس طوفان میں مسلمانوں کا جو حشر ہوگا؟ کے اثرات ابھی سے پرائمری اسکولوں میں تعلیم پانے والے مسلمان بچوں میں مشاہدہ کئے جاسکتے ہیں، اگر یہ صورت حال قائم رہی، تو ہماری آئندہ نسلیں اپنے مذہب اور اپنی روایات سے بالکل بیگانہ ہو جائیں گی، اور تمام تر ہندو تہذیب کے رنگ میں رنگ جائیں گی،

اس کے تدارک کی دو ہی صورتیں ہیں، ایک یہ کہ انگریزوں کے زمانہ سے مکاتب اسلامیہ کا جو سلسلہ چلا آرہا ہے اور اب بالکل بے جان ہو گیا ہے، اس کو محض نام کے لئے نہیں بلکہ صحیح معنوں میں قائم کیا جائے، اور صوبہ بمبئی کی طرح ہندی اسکولوں سے الگ اردو کے مستقل اسکول قائم کئے جائیں، جن میں مسلمان اپنی تہذیب کے مطابق تعلیم حاصل کر سکیں، مگر ہمارے صوبہ کی حکومت کی جو تعلیمی پالیسی ہے، اس میں قطعاً اس کا امکان نہیں ہے، اور مسلمانوں میں قوت سے اس کو منوانے کی سکت باقی نہیں ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ مسلمان خود اپنے بچوں کی ابتدائی تعلیم کا ایسا نظام قائم کریں، جس سے ان کی مروجہ سرکاری تعلیم میں بھی رکاوٹ نہ ہو اور وہ اردو زبان اور ابتدائی مذہبی تعلیم سے بھی بیگانہ نہ رہیں، اگر مسلمان اس کے لئے مستعد ہو جائیں تو یہ کوئی دشوار کام نہیں ہے، اور ہر ایسے مقام پر جہاں مسلمانوں کی قابل لحاظ آبادی ہو، اس طرح کے مکتب قائم کئے جاسکتے ہیں اور مسلمانوں کے سرکاری امدادی اسکولوں میں تو اس کا انتظام بہت آسان ہے، اس مقصد کے لئے مولینا محفوظ الرحمن صاحب نامی کا سلسلہ تعلیم قرآن بھی مفید ہے، انھوں نے قرآن مجید کی تعلیم کا ایسا سائنٹفک نصاب مرتب کیا ہے جس سے ہر عمر کا آدمی بہت تھوڑی مدت میں اپنے شوق وطلب کے مطابق عربی زبان، ترجمۂ قرآن اور اسلامی عقائد کی ابتدائی اور متوسط تعلیم حاصل کر سکتا ہے، اور بچوں کو چند دنوں میں قرآن مجید کے ترجمہ سے مناسبت اور سمجھدار آدمیوں میں اسکے ترجمہ کی پوری استعداد پیدا ہو جاتی ہے،

اس وقت مسلمانوں کے لئے سب سے اہم مسئلہ اُن کے بچوں کی ابتدائی مذہبی تعلیم کا ہے، اگر اسکی جانب توجہ نہ کی گئی تو ہماری آئندہ نسلیں محض نام کی مسلمان رہجائینگی، جنکو اپنے مذہب اپنی تہذیب اور اپنی روایات سے کوئی علاقہ نہ ہوگا، آج ہر مسلمان کو اس کا احساس ہے مگر ان میں قوت عمل نہیں ہے، وہ جوش میں آکر ایک مرتبہ پہاڑ سے ٹکرا سکتے ہیں، بلکہ جان تک دے سکتے ہیں مگر کسی کام کے لئے مسلسل جد و جہد نہیں کر سکتے، اور اس وقت جوش کے بجائے ہوش و گوش اور خون کے بجائے سعی و عمل اور محنت

و مشقت کا پسینہ بہانے کی ضرورت ہے، قومین دوسرون کے سہارے نہین بلکہ اپنے بل بوتے پر زندہ رہتی ہین، اور جب قوم مین زندگی کا کس بل پیدا ہو جائے، اوس کو کوئی قوت نہ دبا سکتی ہے، اور نہ نظر انداز کر سکتی ہے، محض دوسرون کے شکوہ و شکایت سے کچھ حاصل نہین ہوتا،

آج بھی ہندوستان مین جمعیۃ العلماء، مسلم ایجوکیشنل کانفرنس اور جماعتِ اسلامی مسلمانون کے متعدد آل انڈیا اداری موجود ہین، اگر یہ سب مل کر اس کام کو انجام دینے کے لئے آمادہ ہو جائین، تو اس کا ہونا کچھ دشوار نہین ہے، خصوصاً جمعیۃ العلماء اور جماعتِ اسلامی کی شاخین تو ہر جگہ قائم ہین، اُن کے ذریعہ یہ کام آسانی سے ہو سکتا ہے، یہ وقت اختلاف کا نہین اور کم سے کم مشترک معاملات مین مل کر کام کرنے کا ہے، ورنہ اگر مسلمان ہی باقی نہ رہ گئے، تو یہ جماعتیں کس کام آئین گی، اس لئے ع

گر کردنی ست چارہ مجنوں کنوں کنید

پاکستان کے قیام کے بعد ہندوستان کے اسلامی ادارے یونہی کیا کم مشکلات مین مبتلا تھے کہ ان دونون کے اختلافات نے ان کی حالت اور زیادہ نازک کر دی ہے، ان ادارون کا ذکر نہیں جو مسلمانون کی امداد سے چلتے تھے، بلکہ وہ بھی جو کسی کی مدد کے محتاج نہ تھے، موت و حیات کی کشمکش مین مبتلا ہو گئے ہین، دار المصنفین کا دار و مدار اسکی مطبوعات کی تجارت پر ہے جنکی زیادہ مانگ پاکستان میں ہے اب اُس نے کتابون کی تجارت پر ایسی پابندیان عائد کر دی ہین کہ مہینون سے انکا سلسلہ بند ہے اگر یہ صورت کچھ دنون اور قائم رہی تو ان تمام تصنیفی اور اشاعتی ادارون کا چلنا ناممکن ہو جائے گا جن کی کتابین زیادہ پاکستان جاتی تھیں،

ہندوستان کے مسلمان پاکستان ہی کی بدولت تباہ ہوئے اب ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہان جو نیم جان اسلامی آثار باقی رہ گئے ہین، وہ بھی مٹ جائین گے، پاکستان مین ہندوؤن کے اتنے آثار و باقیات نہیں ہین، جتنے ہندوستان میں مسلمانون کے ہین بلکہ ان کا سب کچھ تو یہیں چھوٹ گیا ہے، چار کروڑ مسلمان ہی موجود ہین اس لئے ایسے اختلافی معاملات کو سلجھانے کی ذمہ داری جن کا اثر ان آثار کی موت و حیات پر پڑے پاکستان پر زیادہ عائد ہوتی ہے اس لئے اسکو جلد سے جلد اس صورتِ حال کو ختم کرنے کی کوشش کرنا چاہئے،

مقالات

قرآن کے صابئین

کیا

بدھ مذہب کے ماننے والے تھے؟

از مولانا سید مناظر احسن گیلانی

(۲)

بدھ متی پر بعد کو جو کچھ گذری وہ میری بحث کا موضوع نہین ہے، بلکہ کہنا یہ ہے کہ بودھا یا بوذاسف کے ماننے والون کو صابئہ کہتے تھے، اس کا ذکر المسعودی نے علاوہ مذکورۂ بالا مقام کے اسی کتاب مین دوسری جگہ ان الفاظ مین کیا ہے:-

ابوذاسف احدث مذاهب الصائبة، (مروج ص ۲، جلد ۲ برکامل) — صابئہ کے مذہب یعنی دینی خیالات کو ابوذاسف ہی نے پیدا کیا

اور المسعودی تو خیر ہندوستان کا صرف سیاح ہے، یہان کی علمی زبانون یعنی سنسکرت یا پالی وغیرہ سے بھی آشنا تھا، مجھے اس کا علم نہین ہے، لیکن ابوریحان بیرونی کو کون نہین جانتا کہ ہندی زبانون اور ہندی علوم و معارف کا اپنے وقت ہی مین نہین، بلکہ شاید آج تک مستند ترین ماہر مانا جاتا ہے، اپنی مشہور کتاب الآثار الباقیہ مین اُس نے جو کچھ لکھا ہے، مین بجنسہ اس کے الفاظ نقل کردیتا ہون:-

بوذاسف قد ظهر عند مضي سنة من ملك طهمورث بارض الهند واتى بالكتابة الفارسية ودعا الى ملة الصابئين فاتبعه خلق كثير وبقاياهم الآن بالهند والصين والتغزغز يسميهم اهل خراسان شمنان وآثارهم وبهارات اصنامهم وفرخاراتهم ظاهرة في الثغور خراسان المتصلة بالهند (مطبوعہ جرمنی ص۲۰۶)

بوذاسف (یعنی بودھا) شاہ طہمورث (ایرانی) کے ایک سال بعد سرزمین ہند مین ظاہر ہوا، اور فارسی حروف کو اس نے رواج دیا، اسی نے الصابئین کی ملت کی طرف لوگون کو دعوت دی، بہت بڑی خلقت اس کی پیرو ہوگئی، جن کے بقایا (نام لیوا) آج تک ہندوستان اور چین، تغزغز (ترکی قبائل) مین پائے جاتے ہین، اور خراسان کے لوگ ان کو شمنان کہتے ہین (بوذاسف کے ان ماننے والون) کے آثار اور اُن کی مورتیون، اور فرخارات (یعنی پیکر دن) کے بہارات خراسان کے ان حصون مین جو ہندوستان سے متصل ہین، عام طور پر پائے جاتے ہین،

البیرونی نے جس تفصیل سے کام لیا ہے اُس کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم قطعی طور پر اسی نتیجہ تک پہنچے ہین کہ الصابئین کی ملت کا داعی البیرونی کے نزدیک بھی بوذاسف یعنی بدھا تھا، بہارات کا لفظ بہار کے لفظ کی جمع ہے، اور یہ معلوم ہے کہ بودھ مذہب کے دینی مراکز کی تعبیر بہار سے کی جاتی تھی، بہار کے صوبہ مین بودھ مذہب کے دینی مرکزون کی کثرت تھی، اس لئے اس صوبہ کا نام ہی بہار ہوگیا، بلکہ جاننے والے جانتے ہین کہ وسط ایشیا کا شہر بخارا دراصل بہار ہی کے لفظ کی ایک شکل ہے، ایک زمانہ مین خراسان کا یہی شہر بودھون کا

مرکز تھا، بلخ کا نوبہار تو مسلمانوں کی آمد تک موجود تھا، عباسی دربار کے برمکی وزراء کا نسبی تعلق بلخ ہی کے اسی

نوبہار کے پرکھوں سے تھا، پرمکھ کا لفظ عربی میں برمک بن گیا،

اصنام کے ساتھ فرخارات کا لفظ ظاہر ہے کہ فارسی کے لفظ بیکر کی عربی شکل ہے، باقی البیرونی

کی یہ اطلاع کہ بوذاسف نے فارسی کتابت کے طریقہ کو اختیار کیا، چونکہ قدیم ایرانی حروف سے بھی میں ناواقف

ہون، اور پالی زبان کے حروف سے بھی ناآشنا ہون، اس لئے نہیں کہہ سکتا کہ بیرونی کا صحیح مطلب کیا ہے[1]

عام طور پر ہماری کلامی کتابون میں سمینہ کا لفظ مستعمل ہے، جس کے متعلق یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ

ہندوستانی متفکرین کے کسی خاص گروہ کی تعبیر ہے لیکن البیرونی کے اس بیان سے کہ خراسان میں بودھسٹوں

کو یعنی بوذاسف کے پیروؤن کو شمنان کہتے تھے، اب یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سمینہ اسی شمنان کی نسبت سے

بنا لیا گیا تھا جس سے مراد بدھ متی کے لوگ تھے، اور بھی بہت سے جدید اکتشافات بیرونی کی اس اطلاع

سے حاصل ہوتے ہیں جس کی تفصیل کا یہان موقع نہیں ہے، میری غرض صرف یہ ہے کہ الصابئین بودھا

کے ماننے والون کا نام ہے، المسعودی کے سوا ابوریحان بیرونی جیسے ماہر ہندیات کی علمی شہادت بھی یہی ہے

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے مورخین کی یہ تاریخی تحقیق کہ الصابئہ جن کا قرآن میں یہود و نصاریٰ سے

جیسی عالمگیر امتون کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، یہ وہا تما بدھ کے ماننے والے بدھسٹون کی تعبیر ہے جو دین علوم

کی خدمت کرنے والے علماء اور مفسرین تک شاید نہ پہونچ سکی، اور عراق کے آجام و بطائح میں جو صابئی

پائے جاتے تھے، انہی کے متعلق جو تھوڑے بہت معلومات ان تک مختلف ذرائع سے پہنچتے رہے، ان ہی پر

[1] مولانا عنایت رسول چریا کوٹی مرحوم کا حال ان کی کتاب (بشریٰ نامی) کے شروع میں جو درج ہے، اس میں یہ اطلاع دی گئی ہے کہ فارسی کا قدیم رسم خط داہنی طرف سے لکھا جاتا ہے جس زبان میں ژند و اوستا زردشتی دین کی کتابیں اوّلاً پر بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ سنسکرت کے رسم خط کی جگہ مہاتما بدھ نے غالباً سہولت کی وجہ سے انہی قدیم ایرانی حروف کے رسم خط کو اختیار کر لیا تھا، وہی پالی کے نام سے مشہور ہوا، ہندوستان میں پالی"

ہمارے بزرگون نے قناعت کر لی لیکن دینی علما رکے سوا ہمارے یہان تعلیم یافتہ مفکرین کا جو طبقہ تھا وہ اسلامی مورخین کی تذکرہ با لاتحقیق سے پتہ چلتا ہے کہ واقف تھا، اور مسلمانون مین فلسفہ کی شاخ اشراقی فلسفہ کے نام سے موسوم ہے، اسی فلسفہ کی کتاب شرح حکمۃ الاشراق مین بوذاسف یعنی بودھا کے متعلق لکھا ہے کہ

هُوَ الَّذِی شرع دین الصابئۃ — بوذاسف وہی ہے جس نے صابئہ کے دین کو جاری کیا

(شرح حکمۃ الاشراق ص ۲۷۹)

اگرچہ اسی کے ساتھ ایک ایسا قول بھی اسی کتاب مین درج ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عراقی صابیون کو دیکھ کر بعض لوگ بوذاسف یعنی بودھا کے متعلق اس مغالطہ مین مبتلا ہوگئے کہ وہ ہندوستان کا نہین بلکہ کالڈیا کا رہنے والا تھا، اور کالڈیا والے جو کسدانیون کے نام سے بھی موسوم تھے، ان کی ستارہ پرستی وغیرہ کے طریقہ کا موجد وہی تھا، اسی نے تاریخ کے سنین متعین کئے، اور دنیا کو مختلف ادوار مین تقسیم کیا[1]۔

غرض جس طرح عراقی صابیون کی وجہ سے ہمارے مفسرین "الصابئین" سے بوذاسف کے رشتہ کا پتہ نہ چلا سکے، اسی طرح عراق کے ان ہی صابیون کو دیکھ کر اور یہ معلوم کرکے کہ "الصابئین" بوذاسف کے پیرو ون کا نام ہے، ہمارے ارباب فکر و نظر کا ایک گروہ اس مغالطہ کا شکار ہوگیا کہ بودھا ہندوستان مین نہین بلکہ عراق ہی مین پیدا ہوا تھا، اور وہین اپنے دین کو اس نے جاری کیا، لہذا اسی قسم کے دوسرے مسائل بھی

(بقیہ حاشیہ ص ۱۹۷) جاننے والے علما پیدا ہوچکے ہین، وہی بتا سکتے ہین کہ اصل واقعہ کیا ہے، [1] دیکھئے شرح حکمۃ الاشراق ص ۹۰، ۹۱ مطبوعہ ایران "عجیب بات اسی سلسلہ کی یہ ہے کہ نوح علیہ السلام اور اُن کے مشہور طوفان سے پہلے تسلیم کر لیا گیا تھا کہ بودھا قدیم بابل مین پیدا ہوچکا تھا، اور یہ کہ اپنے نجومی حساب سے اسنے اس طوفان کی پیشین گوئی بھی کی تھی، اپنے ماننے والون کو پہلے ہی سے ہشیار کر دیا تھا۔"

ئی صابیوں کے خاص حالات نے پیدا کر دیے تھے، جن کی تفصیل کی اس مختصر مقالہ میں گنجایش نہیں، تاہم ان آخر
قابل ذکر اور لائق توجہ یہ سوال رہ جاتا ہے کہ الصابئین اگر صابئ مادہ کے ماخوذ ہوں تو یہ سوال ہو سکتا ہے کہ لوگ کیونکر
"الصابئین" کے نام سے موسوم ہونے کی وجہ کیا تھی، اور عرب و اطراف عرب میں اس نام سے وہ کیوں
مور ہوئے، اور یہ کہ اہل مکہ "اسلامی دین" کے قبول کرنے والوں، بلکہ خود داعی اسلام علیہ السلام پر یہودی
مانی یا مجوسی ہو جانے کے صابی ہو جانے کا الزام کیوں لگاتے تھے،

برسوں سے اس مسئلہ پر غور و فکر کرنے کے باوجود میں کسی اطمینان بخش نتیجہ تک نہیں پہنچ سکا ہوں
ہ میں نہیں آتا، کہ اہل کتاب یعنی یہود و نصاری جن سے عرب اچھی طرح واقف تھے، اور جن کی کافی تعداد
ب میں پائی جاتی تھی، اسلام جو اس کا مدعی ہے کہ سارے مذاہب و ادیان جو خدا کی طرف سے بنی آدم
عطا ہوئے، قرآن ان خدائی قانونوں اور قدرتی آئین کی آخری شکل ہے، ان ساری آسمانی کتابوں کا
ری اڈیشن ہے، اسی نے مطالبہ کیا گیا ہے کہ جس کسی کے پاس بھی دین یا مذہب جس شکل میں بھی اپنے
ب دادوں سے پہنچا ہو، اس کا فرض ہے کہ آسمانی کتاب کے اسی آخری اڈیشن سے اس کی تصحیح کرے،

ان مذاہب و ادیان کے جن عناصر و اجزا پر قرآن نے توثیق و تصدیق مرتب کر دی ہے سمجھنا
ہیے کہ بنی آدم کے قدرتی آئین کے وہی صحیح اجزا ہیں، اُن کے سوا جو کچھ بھی جس دین میں ملے، اسے قلم زد
ر دینا چاہیے

۱؎ مثلاً معلوم ہوتا ہے کہ ان عراقی صابیوں یا شام کے صحرائی علاقوں حران وغیرہ میں جو صابی پائے جاتے تھے ان
بعضوں نے عیسائی مذہب اختیار کر لیا تھا، مگر باوجود اس کے یہ صابی بھی کہلاتے تھے، امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ
طرف یہ فتویٰ منسوب کیا گیا ہے کہ اہل کتاب کا دین جن صابیوں نے اختیار کر لیا ہے، اُن کے ساتھ اہل کتاب کا
و کرنا چاہیے یعنی اُن کی عورتوں سے ازدواجی رشتہ بھی مسلمان قائم کر سکتے ہیں، اور ان کا ذبیحہ بھی کھا سکتے ہیں،
(دیکھو تفسیر جصاص اور فقہ کی دوسری کتابیں)

اس لحاظ سے سب سے زیادہ قدیم تعلق قرآن کا اہل کتاب یعنی یہود و نصاری ہی کے دین سے تھا، اسلئے سوال یہ ہوتا ہے کہ اپنے انکار و کفر کی توجیہ اور عذر تراشی کے لئے عربوں کے لئے یہ زیادہ آسان تھا کہ وہ قرآنی تعلیمات پر یہ الزام لگا دیتے کہ وہ اہل کتاب یعنی یہود و نصاری کے دین سے ماخوذ ہیں جیسا کہ آج تک یہ جھوٹا الزام یورپ کے منکروں کی بڑی تعداد کی بنا ہوا ہے،

لیکن اسکے بجائے اسلامی دین کے قبول کرنے والوں، بلکہ خود داعی اسلام علیہ السلام پر صابی ہو جانے کا الزام قریش مکہ کیوں لگاتے تھے، جیسا کہ یورپ کے بعض مستشرقین مثلاً ڈوزی نے لکھا ہے کہ

"ہندوستان سے بدھ مت کے مبلغوں کی ایک جماعت جہاں سیلون، برہما، چین گئی، اسی طرح ایران، اور مشرق قریب میں بھی اس مذہب کے مناوی تبلیغی جد و جہد میں اسلام سے پہلے مشغول تھے (ڈوزی کے مقالات کا عربی ترجمہ)

اگر اس کو مان لیا جائے تو ظہور اسلام سے پہلے مشرق قریب میں جس میں عرب بھی شریک رہے، بدھ مت کے مبلغوں کی تبلیغی جد و جہد کا دعوی ڈوزی صاحب کی کوئی دماغی اختراع ہے، یا واقعی تاریخی وثائق کی روشنی میں وہ اس نتیجہ تک پہنچے ہیں،

کچھ بھی ہو اگر ہم ان کے اس تاریخی اکتشاف کو تسلیم بھی کر لیں، اور جیسا کہ عام طور پر اس زمانہ میں کہا جاتا ہے کہ بودھ مذہب کے لٹریچر کی تلاش و تحقیق سے لوگ اس نتیجے سے پہونچے ہیں کہ مہاتما بدھ کا خاص تخم کہ جس دھرم کو وہ پیش کر رہے ہیں،

"یہ وسطی (درمیانی) راستہ ہے یعنی نہ تو عیش و عشرت میں محو رہنا چاہئے اور نہ فاقہ کشی شب بیداری اور دشوار عملیات سے روح کو ایذا پہونچانا چاہئے [1] بلکہ ان دونوں کے بیچ میں رہنا لازم ہے" (قرون وسطی میں ہندستانی تہذیب)

---

[1] واقعہ یہ ہے جیسا کہ جاننے والے جانتے ہیں کہ ساکیہ منی مہاتما بدھ کے زمانہ میں اور اس سے پہلے ہمارے ملک

اسی طرح پتہ چلایا گیا کہ بدھ کی تلقین یہ تھی کہ

"دنیا اور اس کی سب ہی چیزیں فانی، اور غم انگیز ہیں" (تدن وسطی میں ہندوستانی تہذیب)

پس ایسی زندگی کو جو فانی نہیں، بلکہ باقی ہو، اور غم واندوہ کی آلایشوں سے پاک ہو کر صرف سکھ ہی سکھ بن جائے، جو حاصل کرنا چاہتا ہے، اس کو "نروان" کے شرائط کی تکمیل کرنا چاہئے، کرنل السکاٹ نے تھیاسوفیکل سوسائٹی میں جو لکچر "بدھ دھرم" پر ۱۸۸۱ء میں دیا تھا، اس میں اس کا اقرار کیا تھا کہ

"بودھ دھرم مردہ ہو چکا تھا" (ص ۲۵)

مگر اسی مردہ دھرم کی دفن شدہ ہڈیوں کو الٹنے پلٹنے کے بعد ان پر ثابت ہوا تھا کہ منجملہ دوسری باتوں کے "نروان" کے لئے مہاتما بدھ کی طرف سے یہ مطالبہ پیش ہوا تھا کہ

بقیہ حاشیہ ص ۱۷۰) ہندوستان میں مقاصد و اغراض کو حاصل کرنے کے لئے "ورد ان" کا طریقہ عام طور پر مقبول تھا، یعنی دیوتا اور معبود کے سامنے اپنے آپ کو دکھ پہونچایا جائے، جیسے وہ فقیر جو کوڑے مار کر اور اپنے بدن سے خون نکال نکال کر بھیک دینے پر لوگوں کو مجبور کرتے ہیں، اس راہ میں لوگ اپنے بدن کا گوشت تک کاٹ کر ہون کرتے تھے، راون کا قصہ مشہور ہے کہ دس سروں میں سے اپنے نو سر کاٹ کاٹ کر آگ میں جھونکتا رہا، جس کے بعد "ور دان" اس کو ملا، ور دان کی قوت سے بالآخر وہ فرعون بن گیا، عام طور پر ہندی قصص "وردان" کے ذکر سے معمور ہیں، آج کل عوام اسی کو "بردان" کہتے ہیں، اسی کا نتیجہ تھا کہ لوگ پہاڑوں سے اپنے آپ کو گراتے تھے، آہنی میخوں پر گر کر سارے بدن کو لہولہان کرتے تھے، ہندوستان کے جنگل "وردان" کے طالبوں سے کسی زمانہ میں بھرے رہتے تھے، جس دکھ اور مصیبت کی زندگی وہ گذارتے تھے، آج ہم اس کا تصور بھی نہیں کر سکتے، کہتے ہیں کہ ساکیہ منی مہاتما بدھ بھی کچھ دن تک اسی "وردان" کے چکر میں گھومتے پھرے، اور بالآخر ان پر بجائے "وردان" کے "نروان" کا اصول واضح ہوا، جس میں نجات کے لئے خواہ مخواہ کی غیر فطری مصیبتوں کی برداشت کرنے کا انکار کیا گیا، اور مذہبی مطالبات کے مطابق پاکیزہ اخلاقی زندگی کو نروان یعنی نجات کے لئے کافی قرار دیا گیا،

"قتل مت کرو، چوری مت کرو، ممنوعہ لذات سے پرہیز کرو، جھوٹ مت بولو، مستی یا مست کرنے والے عرق یا اشیا کا استعمال مت کرو"[1] (ص ۴۰)

اگر فلسفیانہ موشگافیون اور منطقیانہ احتمال آفرینیون کے انبار کے نیچے سے ڈھونڈھنے والون کو بدھ دھرم مین درحقیقت یہ چیزیں ملی ہین، تو اسلام کی تصدیقی و توثیقی فہرست مین بدھ مذہب کے بھی بعض اجزار شریک ہو جاتے ہین اور دونون مین مشابہت و مناسبت کا مسئلہ چندان بعید از قیاس باقی نہین رہتا،

بلکہ ہمارے بعض علمار کے اس دعوی کا کہ تناسخ کا عقیدہ جن مختلف مذاہب مین پایا جاتا ہے ان مین ایک یوذاسف الہندی کا دین بھی ہے، واقعی مطلب یہ تھا کہ

عرضهم هو اثبات المعاد الجسمانی	آخرت کی دوسری زندگی مین جسمانی
فی النشاءة الآخرة علی وجه	طور پر وابسی ہوگی، اسی عقیدے کی
مفصل (تحقیقات شرح حکمة الاشراق ص ۴۵۹)	تفصیل کا نام تناسخ ہے،

اس سے ان لوگون کا مطلب یہ ہے کہ مذاہب و ادیان کی باتون مین فلسفہ کا رنگ بھر کر روحانی حشر و نشر کا جو عقیدہ پھیلا یا گیا تھا اور جس کا کوئی صحیح مطلب ان لوگون کی سمجھ مین نہین آسکتا جو جسم اور بدن کے بغیر کسی یا وکھرے حواس کا تخیل بھی نہیں کر سکتے تھے، اسی لئے "روحانی معاد" کا مجہول نظریہ عموماً انکار آخرت کے ہم معنی بن جاتا تھا، اس خیال کی تردید اور اسی مغالطے کے ازالہ کے لئے یہ سمجھایا گیا تھا کہ آیندہ زندگی مین [illegible] قالب ہی کے ساتھ لوگ اٹھین گے، نیک کردارون کو حسین و جمیل جسمانی قالب عطا ہوگا، اور

---

[1] کرنل اسکاٹ نے یہ بھی لکھا ہے کہ بدھ مت کے تمام فرقون کا ان باتون پر اتفاق تھا اور برہا، چین، جاپان اور چٹاگانگ مین کرنل صاحب کے زمانہ مین بدھ مت کے جو مستند علمار تھے، ان کے دستخط بھی ان اتفاقی امور پر حاصل کئے گئے تھے (دیکھو ان کا لکچر ص ۳۸، ۳۹)

بدکرداروں کو اُن کے بُرے اعمال کے مطابق بری صورتوں اور مسخ شدہ قالب میں زندہ کیا جائیگا،

بہرحال "تناسخ" کے جس عقیدہ کو مہاتما بدھ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، اس کا مطلب یہی ہے کہ دوسری زندگی بھی جسمانی قالب میں نمایاں ہوگی، اڈ بیٹر جنم "یا آواگون کا دھرم چکر بدھ مذہب کے فلسفی طبائع کی اختراع ہے جس کا اضافہ بعد کو اس مذہب کے عقائد میں ہوا، واقعہ کی نوعیت اگر یہی ہے، تو آخرت کے اس عقیدے اور اسلام کے اخروی زندگی کے عقیدہ میں فرق ہی کیا رہ جاتا ہے، اور جیسا کہ حدیثوں میں آیا ہے کہ جنت میں لوگ جرد مرد "یعنی صاف ستھرے چہروں کے ساتھ داخل ہوں گے، اور جہنم میں ایک بوجہل ایسے طویل وعریض بدن کے ساتھ داخل ہوگا کہ اس کا ایک ایک دانت احد پہاڑ کے برابر ہوگا، اُن کا مطلب یہی تو ہے کہ ایک، اچھے قالب میں اچھے لوگ اور بُرے قالب میں بُرے لوگ آیندہ زندگی میں اٹھیں گے،

کچھ بھی ہو فلسفیانہ نکتہ نوازیوں اور خرافاتی توجیہوں، تحریفی تاویلوں کے نیچے دفن شدہ بودھ دھرم میں کریدنے والوں کو آج جو کچھ بھی مل رہا ہو، مگر ہم جب یہ جانتے ہیں کہ بدھ کے مرنے کے چند صدیوں بعد ہی بودھ کی صحیح تعلیم مختلف فرقوں کی من مانی تشریحات کی شکار ہو کر نگاہوں سے اوجھل ہو چکی تھی، اسی مضمون میں گذر چکا ہے کہ بدھ متی میں مورتی پوجا کا رواج ہو گیا تھا، اور کیسا رواج ؟ کہ ہندوستان کا چپہ چپہ بدھ مورتیوں سے گویا پٹا ہوا تھا، اور تو اور خود غریب بدھ ہی کی مورتی بنا بنا کر لوگ پوجنے لگے تھے، کہنے والے تو یہاں تک کہتے ہیں کہ فارسی کے لفظ "بُت" کی اصل "بدھ" ہی تھی، دال ت سے بدل گئی جینی سیاح اتسنگ نے لکھا ہے کہ جب وہ ہندوستان آیا تھا، اس زمانے تک

"بودھ دھرم میں اٹھارہ فرقے ہو چکے تھے"، (قرون وسطی ص ۴)

ان میں دو فرقوں میں "ہین یان" "مہا یان" کو غیر معمولی شہرت حاصل ہوئی،

اگر یہ مان لیا جائے کہ مشرق قریب میں بدھ مت کی اشاعت کا ڈوزی کا دعوٰی صحیح تاریخی شہادتوں پر مبنی ہے، تو ہو سکتا ہے کہ بدھ مت مذہب کے داعی بت متی کے نام سے جس دین کو پیش کر رہے تھے، وہ مہاتما

کی تعلیمات کے صحیح اجزاء کا ترجمان رہا ہو، اور اسی کو دیکھ کر مکہ والون نے مسلمانون کو صابی کہنا شروع کیا تھا، مگر بظاہر جو واقعات ہم تک پہنچے ہین ان سے اس کی تائید نہین ہوتی، ہمارے یہان کی واقعات مین صرف ایک روایت جو مشہور تابعی قتادہ کی طرف منسوب کی گئی ہے، اور جس کی رو سے "صابئین" کی دوسری خصوصیتون مین ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ

یصلون الی الشمس کل یوم خمس	وہ آفتاب کی طرف رُخ کرکے دن بھر
صلوٰت (رازی ج ۲ ص ۵۱۹)	مین پانچ دفعہ نمازین اداکرتے ہین،

اس سلسلہ مین بس یہی ایک روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام مین جیسے پانچ وقتون مین نمازین پڑھی جاتی ہین، اسی طرح صابیون کے یہان بھی پانچ ہی اوقات عبادت کے تھے لیکن اسی روایت مین یہ بھی ہے کہ صابی آفتاب کی طرف رُخ کرکے نماز پڑھتے تھے، ایسی صورت مین محض عبادت کے پانچ اوقات کا اشتراک اہل مکہ کے مسلمانون کو صابی کہنے کے لئے کافی نہین ہوسکتا، سچ تو ہو کہ بدھ بیچارے کی طرف اس زمانہ مین یہ عقیدہ تک منسوب کیا جا رہا ہے کہ وہ سرے سے خدا ہی کا قائل نہ تھا، یا قائل بھی تھا تو اس کے نزدیک خدا اور انسانی روح بلکہ کیڑے مکوڑون کی جان مین کسی قسم کا فرق نہ تھا، ونسنٹ صاحب اپنی تاریخ قدیم ہند مین لکھتے ہین کہ بدھ کا عقیدہ تھا کہ

"وہ ہستی جو اس وقت آسمان مین دیوتا کی حیثیت رکھتی ہے، ممکن ہے مرور ایام کے دوران مین بالآخر ایک کیڑے مکوڑے کی شکل مین دنیا مین نمودار ہو، اور بجنسہ اسی طرح ایک کیڑے کے لئے یہ ممکن ہو کہ وہ بتدریج دیوتا کا درجہ حاصل کرلے" (ص ۲۴)

جہان دین کو فلسفہ کی ان بھول بھلیون مین داخل کرکے معاد جسمانی یا تناسخ کے چکر مین اتنی وسعت پیدا کردی گئی ہو کہ آسمانون والا دیوتا، یا خدا بھی اس چکر سے (العیاذ باللہ) آزاد نہین ہے، تو ایسا دین دین ہی کب باقی رہتا ہے اور اسلام جیسے سیدھے سادے دین کے ساتھ اس کی مشابہت و مناسبت کی صورت ہی

کیا جاتی ہے، اسی لئے مین نے عرض کیا تھا کہ مسلمانون کو کلدانیون کے یہودی یا عیسائی کہنے کے بجائے صابی کہنے کی کوئی معقول توجیہ اب تک میری سمجھ مین نہین آئی ہے۔

اسی طرح اس کا جواب بھی مشکل ہے کہ عرب اور اس کے اطراف مین بدھ مذہب کے پیرودن کو لوگ "صابئین" یا "صابئہ" کیون کہنے لگے تھے، ممکن ہے اس علاقے مین بدھ مت جن لوگون کے ذریعہ پہنچا ہو ان مین سے کسی شخص یا فرقہ کے نام کی طرف منسوب ہو کر یہ لفظ بنا ہو،

لیکن بقول ونسنٹ صاحب جب حال یہ ہے کہ

"بدقسمتی سے بدھ مذہب کے ان تبلیغی مشنون کا حال محفوظ نہین، جو ایشیا، افریقہ اور یورپ کی یونانی سلطنتون مین بھیجے گئے، اور نہ ان مبلغون کے نام ہی ہم کو معلوم ہین"

(تاریخ قدیم ہند ص ۲۶۷)

تو اس احتمال کو بھی پیدا کرکے ہم کسی صحیح نتیجہ تک نہین پہنچ سکتے، یہ صحیح ہے جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کیا جا چکا ہے، کہ خود ہم مسلمانون کو مختلف ملکون اور علاقون مین مختلف نامون سے لوگ موسوم کرتے رہے ہین، یورپ والے ہمین سارا سین یا مور کہتے ہین، ہندوستان پہنچ کر ہم ترک کے نام سے یاد کئے گئے، چین مین سنتے ہین کہ مسلمانون کو "ہوئی ہوئی" کہتے ہین، ممکن ہو کہ کچھ اسی قسم کی صورت بدھ مذہب کے ماننے والون کے ساتھ بھی پیش آئی ہو، ابوریحان بیرونی کا بیان آپ پڑھ چکے کہ خراسان مین لوگ ان کو شمنان کہتے تھے، مگر ان الفاظ کی تو کچھ نہ کچھ توجیہ ہم کر سکتے ہین، مگر صابی صابئین یا صابئہ کے نام سے بدھ کے ماننے والون

لہ یورپ والے کہتے ہین کہ سارا سین کی اصل صحرا نشین یا سارقین (چور) ہو، لیکن درحقیقت یہ لفظ سارا قین تھا، عرب والے اسمٰعیل ابن ابراہیم علیہ السلام کی اولاد شمار ہوتے تھے، یہود کا دعوی تھا کہ اسمٰعیل علیہ السلام کی والدہ ہاجرہ ابراہیم علیہ السلام کی دوسری بیوی سارہ کی لونڈی تھین، اس لئے سارے عرب کو وہ سارا قین (سارہ کے غلام) کہتے تھے، حالانکہ حضرت ہاجرہ شاہ مصر کی صاحب زادی تھین، مسلمانون کو ہندوستان مین ترک اس وجہ سے کہنے لگے کہ زیادہ تر اسلام اس ملک

لو موسوم کرنیکی ایسی توجیہ جو دلنشین ہو ابتک سمجھ مین نہین آئی یون کہنے کیلئے تو مختلف احتمالات پیش کئے جاسکتے ہین مثلاً خود
مہاتما بدھ کا اصلی نام کہا جاتا ہو کہ سدھارتھ تھا، بدھ مذہب کے فقیرون کو بھی سادھو کہتے تھے، بدھ مت والون مین
بعد مین جن مورتیوں کی پوجا کا رواج ہوا، ان کو بھی "بودھی ستودن" کے نام سے موسوم کرتے تھے، سمادھی
بدھ مذہب والون کے مذہبی استغراق کی تعبیر تھی، سو بھدرا مہاتما بدھ کے چیلون مین ایک مشہور شخصیت کا نام
تھا، ان سارے الفاظ کے شروع مین س کا حرف پایا جاتا ہے، جو بآسانی عربی کے ص کا تلفظ اختیار کرسکتا ہے،
اسی طرح ہندی کے "دھ" کا تلفظ جو لوگ ادا نہین کرسکتے، ان کی زبان مین مختلف شکلیں اختیار
کرسکتا ہے، اور ایک زبان کے الفاظ کے دوسری زبان مین منتقل ہونے مین اس قسم کی تبدیلی کوئی عجیب
نہین ہو اور برابر ہوتی رہتی ہے،

آخر بودھا کا لفظ جب بوذاسف بن سکتا ہے، تو کیون نہ سمجھا جائے کہ صابی کا لفظ بھی کچھ اسی قسم
کے الٹ پھیر رد و بدل کے قصون سے متاثر ہوا، طبقات الاطبا مین عراقی صابیوں کی اصل بتاتے ہوئے
ابن ابی اصیبعہ نے جو کچھ لکھا ہو اس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے یعنی جن کو لوگ صاب کہتے تھے، وہ حضرت ادریسؑ کے
کے صاحبزادے طاط کی نسل مین ہین (ج ۲ ص ۲۰۵ طبقات الاطبار)

اگر یہ مان لیا جائے کہ طاط کو ادریس علیہ السلام کا صاحبزادہ قرار دینا کسی غلط فہمی یا کسی اشتباہ پر
مبنی ہے، تو دھیان کچھ ادھر جاتا ہے کہ مشرق قریب یا عرب اور اس کے نواح مین شاید صاب صابی

(بقیہ حاشیہ ص ۱۷۵) ہی ترکی فاتحین کے ساتھ ہی پہنچا تھا، مور کا لفظ ممکن ہے مراکش وغیرہ کی طرف منسوب
ہوئی ہو" کی توجیہ بھی کسی نے کی تھی، جواب یاد نہین، باقی بدھسٹون کو شمنان کہنے کی یہ وجہ
بھی معلوم ہوتی ہے کہ سومنات کی طرف خراسان والے ان کو منسوب کرتے تھے،

سلہ اسی سے اندازہ کیجئے کہ ملتان جب تک مسلمان پہونچے تو وہان کی سب سے بڑی مورتی کے متعلق ان مین یہ خیال
پھیل گیا کہ ان صنم ھو ایوب النبی علیہ السلام (ص ۲۰۹، کامل ابن اثیر یعنی یہ مورتی ایوب علیہ السلام

ہے کے داعی کی تعبیر تھی، یعنی پہلا آدمی اس علاقہ میں جو پہنچا، ممکن ہے اس کا اصلی نام طا طایا تاٹ ہوا

رصاب اس کا دینی لقب[1] ہو، اور اسی کی طرف منسوب ہو کر اس کے ماننے والے صابئین کے نام

ے موسوم ہوے ہوں واللہ اعلم بالصواب،

بقیہ حاشیہ ص ۱۶۶) پیغمبر کی ہے، بظاہر یہ خیال گذرتا ہے کہ ملتان میں پرہلاد کا مشہور مندر تھا، اور جزنسانہ

ں سلسلہ میں اب تک بیان کیا جاتا ہے، اس میں پرہلاد کے باپ کا نام کشیپ بتایا گیا ہے، اکشیپ ہی کا لفظ ممکن ہے

ربون کے کان میں یاان کی زبان پر "ایوب" بن گیا ہو، ورنہ ملتان سے حضرت ایوب علیہ السلام کا بھلا کیا تعلق، تاریخ

ین اس قسم کے عجائبات کی کمی نہیں ہے [1] راہ صواب پر چلنے والا یا راہ صواب بتانے والا، اس مفہوم کی گنجائش

صابی کے لقب میں پیدا ہوتی ہے، ممکن ہے کہ واقعہ کی کچھ صورت یہی ہو"

امام غزالی
کی
غیر مستند تصانیف

از

پروفیسر مسعود حسن صاحب ایم اے سنٹرل کالج کلکتہ

مسلمان مصنفین مین ابن جریر طبری اور ابن حزم ظاہری کے بعد امام غزالیؒ کا تحریری سرمایہ غالباً سب سے زیادہ ہے، مگر افسوس ہے کہ اس کا ایک معتد بہ حصہ ان کی طرف غلط طور پر منسوب ہوگیا ہے، جس سے نہ صرف امام موصوف کے متعلق طرح طرح کی غلط فہمیان پیدا ہوگئی ہین بلکہ ان کے ذاتی خیالات اور عقائد تک پہنچنا بہت مشکل ہوگیا ہے، ضرورت ہے کہ علمی تحقیقات کے ذریعہ اُن کی تمام اصلی تصنیفات کا سُراغ لگایا جائے،

غزالی کی جعلی تصانیف کا ذکر آج سے بہت پہلے علامہ ابن السبکی، محی الدین بن العربی، محدث ابن الصلاح، حاجی خلیفہ صاحب کشف الظنون اور علامہ مرتضیٰ حسینی شارح احیاء العلوم اپنی تحریرون مین کرچکے ہین، خود علامہ شبلی نے الغزالی مین ایک مستقل عنوان کے ماتحت اس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے[1] اس لئے یہ کوئی نئی بحث نہیں ہے، مگر زیر نظر مقالے مین جو ایک عیسائی مستشرق مسٹر ڈبلو منٹگمری واٹ کے قلم سے رائل ایشیاٹک سوسائٹی،

---

[1] صفحہ ۴۳ - ۴۴،

گریٹ برٹین کے رسالہ میں شائع ہوا ہے تحقیق و تفتیش کے جدید طریقے استعمال کر کے بعض نئے مفید معلومات پیش کئے گئے ہین، اس لئے قارئین معارف کے لئے اس کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا، مضمون کی طوالت اور گرانباری کے خوف سے ترجمے مین دو ضمیمے (ب) اور (ج) اور ضمیمۂ (الف) کا وہ حصہ جس مین ہر کتاب کی تصنیف پر علٰحدہ علٰحدہ بحث ہے، حذف کردئیے گئے ہین، اور صرف کتابوں کی فہرست دیدینے پر اکتفا کیا گیا ہے، اس کے علاوہ اور کوئی اہم تبدیلی نہین کی گئی ہے،

(مسعود)

مسئلہ اور اس کی اہمیت طباعت کے وجود مین آنے سے پہلے جب کتابون کی نقلیں معدودے چند ہوا کرتی تھین، اشاعت کی دقتوں اور مختلف قسم کی پابندیون سے محفوظ رہنے کے لئے مصنفین کی طرف ان کا غلط انتساب ایک عام بات تھی، غیر مسلّمہ عقیدوں کے حامل عام طور پر اپنی کتابین کسی ایسے شخص کی طرف منسوب کردیا کرتے تھے جن کی شہرت بے داغ ہوا کرتی تھی، کبھی ایسا بھی ہوا کرتا تھا کہ ایک شخص اپنے حریف کو بدنام کرنے کے لئے کچھ ملحدانہ تحریرین اس کی تصنیف مین داخل کردیا کرتا تھا چنانچہ ابوبکر رازیؒ، امام شعرانی، امام فخرالدین رازی، اور ابن الاعرابیؒ کے ساتھ یہی سلوک ہوا، اس لئے اگر امام غزالیؒ پر بھی یہ مصیبت نازل کی گئی تو یہ تعجب کی بات نہین ہے،

میکڈانلڈ، گولڈزیہر اور آسن آج سے بہت پہلے اس طرف توجہ مبذول کراچکے ہین، میکڈانلڈ نے مضنون صغیر[۱] کی تصنیف سے متعلق شبہات ظاہر کئے، کیونکہ اس مین بہت سے ملحدانہ خیالات کی تعلیم دی گئی ہے[۲]، گولڈزیہر نے سرالعالمین کے مستند نہ ہونے پر بحث کی، آسن[۳] نے ایسی کتابون کی ایک فہرست تیار کی جو یا تو یقینی طور پر غزالیؒ کی تصنیفات نہین ہین، یا اُن کے بارہ مین شبہات موجود ہین، اس فہرست مین سرالعالمین کے علاوہ

۱؎ جزء اول و دوم ۱۹۵۲ء ص ۴۵-۴۶ ۲؎ حیات غزالی ص ۱۳۰
۳؎ Le Livre de Mohamad ibn Tomert

یخ اور کتابین الدرۃ الفاخرہ، منہاج العارفین، مکاشفات القلوب، روضۃ الطالبین اور الرسالۃ اللدنیہ

سائل ہین[1] خود راقم الحروف نے کچھ دن ہوئے ایک مقالے مین یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ مشکوٰۃ الانوار

آخری باب غزالیؒ کے قلم سے نہین ہے[2]

غزالیؒ کی تصانیف کے سلسلے مین خاکسار کی مزید تحقیق و تفتیش سے یہ ظاہر ہوا کہ اُن کی مذکورہ بالا

فہرست مین بہت اضافہ کی گنجایش ہے، درحقیقت غزالی جیسے عظیم المرتبت مفکر کو پوری طرح سمجھنے کے لئے پہلے اُن

کے تمام تحریری سرمایے کا بنظر غائر مطالعہ کرنا ضروری ہے اور ان کی بہت سی تصانیف کے متعلق یہ سوال

کرنا چاہیے کہ واقعی وہ اُن کی اصلی تحریر ہے یا نہین، اور گولڈزیہر کی اس تحقیق کے بعد کہ احیاء العلوم مین بعض

عبارتین جعلی ہین[3]، یہ بھی ہمیشہ ذہن مین رکھنا چاہئے کہ غزالی کی مصدقہ تصانیف مین بھی اوروں کی لکھی ہوئی

عبارتین اور ابواب داخل کر دیئے جا سکتے ہین، اس لئے غزالی کی تصنیف کردہ ساری مطبوعہ اور غیر مطبوعہ

کتابوں کا پوری احتیاط سے از سر نو مطالعہ کرنا ایک بڑا کام ہے، خدا کرے اہل علم اس درد سر کے بغیر

اور جزئی تفصیلات سے قطع نظر کر کے کسی طرح اس امر پر متفق ہو جائین کہ امام مذکور کی کون کون تصنیفات

مصدقہ ہین، اور کون کون غیر مصدقہ، زیر نظر مقالہ مین صرف دو باتوں کی کوشش کی گئی ہے، اول یہ کہ چند

ایسے اصول مرتب کئے جائین جن کی مدد سے ہم امام غزالیؒ کی ہر کتاب کو ناقدانہ حیثیت سے پرکھ سکین، دوسرے

یہ کہ ان اصول کو اُن کی کتابوں مین استعمال کر کے جو عام طور پر اُن کی طرف منسوب ہین، اور آسانی سے ہر جگہ

دستیاب ہوتی ہین، حاصل کردہ نتائج پر روشنی ڈالین،

تصانیف کے انتساب کی صحت پر بہت سے اہم مسئلوں کا دار و مدار ہوتا ہے، مثلاً یہ کہ کیا واقعی امام

غزالی نے اخیر عمر مین اشراقیت[4] کے متعلق اپنے خیالات مین تبدیلی کر دی تھی، جیسا کہ ابن رشد کا خیال ہے

---

[1] جلد چہارم ص ۰۹، ۵۰۳ (Espiritualidad De Algazel) [2] جرنل رائل ایشیاٹک سوسائٹی ۱۹۴۹ء ص ۵-۲۲، [3] ص ۱۹ Der Islam, Zeitschrift ... Neoplatonism ... [illegible]

اور عام رجحان بھی اسی طرف ہے، یا یہ کہ وہ کسی خاص مرکز خیال پر قائم نہیں رہے، اگر یہ ثابت کر دیا جائے کہ غزالی کی طرف منسوب وہ عبارتیں جن میں کھلے بند اشراقیت کی تلقین کی گئی ہے، مستند نہیں ہیں، تو پھر اشراقیت اور تضاد راے کے دونوں اعتراضات جو ان پر عائد ہوتے ہیں، دور ہو جاتے ہیں، اسی طرح اس کا بھی صحیح اندازہ ہو سکتا ہے کہ انھوں نے اپنی زندگی کے اخیر حصہ میں تصوف کی ان شکلوں کی طرف جن میں وحدت الوجود کا عقیدہ پیش کیا جاتا ہے، یا اس اصول کی تلقین کی جاتی ہے کہ ہر شخص کسی واسطے کے بغیر روحانی وجدان کے ذریعہ خدا کی معرفت حاصل کر سکتا ہے، کس طرح تدریجی ترقی کی یا یہ کہ وہ شروع سے اس کی طرف مائل تھے بھی یا نہیں،

عام اصول | اس طرح کی تحقیقات کے لئے ایسے ماخذوں کا سہارا ضروری ہے، جن پر اعتماد کیا جا سکے یعنی ہمارے سامنے غزالی کی ایسی تصانیف ہوں جن کے مستند ہونے میں کسی قسم کا شک و شبہ نہ ہو، جن کے ذریعہ ہم غزالی کے نقطہ ہاے نظر اور ان کے رجحانات کے متعلق ابتدائی تصور قائم کر سکیں، اس سلسلے میں تہافۃ الفلاسفہ احیاء العلوم اور المنقذ من الضلال سب سے پہلے ذہن میں آتی ہیں، علم کلام سے متعلق اور چند کتابیں بھی جن میں مستظہری فی الرد علی الباطنیہ، الاقتصاد فی الاعتقاد اور مقاصد الفلاسفہ[1] زیادہ مشہور ہیں، اس فہرست میں داخل کی جا سکتی ہیں، راقم نے مشکوٰۃ کے آخری باب پر جو تبصرہ کیا ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کتاب کا باقی حصہ غزالی کی مستند تصنیف ہے، مگر ان کتابوں کو مستند قرار دینا بھی صرف اصول مسئلہ کے طور پر ہے، اس لئے اس بارہ میں بہت احتیاط سے قدم اٹھانے کی ضرورت ہے مثلاً اس کا خیال رکھنا چاہئے کہ کسی ایسی عبارت کو جو تنہا کسی ایک جگہ مل جائے بہت زیادہ اہمیت دینا

(بقیہ حاشیہ ص ۱۸۰) کے لئے عام طور پر اردو میں "نو افلاطونیت" کا لفظ استعمال کیا جا رہا ہے، مگر میں نے ہر جگہ اس کا ترجمہ "اشراقیت" کیا ہے، کیونکہ غزالی کے فلسفیانہ خیالات کے ذکر میں مجھے یہ لفظ زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے۔ (مترجم)

[1] مقاصد الفلاسفہ غزالی کی مستند تصنیف ہے، مگر وہ ان کے ذاتی خیالات نہیں پیش کرتی ہے،

مناسب نہین ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ کسی اور شخص نے بعد مین اس کو کتاب مین داخل کر دیا ہو، اس کے علاوہ کسی ایسے مسئلہ کو اصول تنقید کے طور پر نہین اختیار کرنا چاہئے، جو زیر بحث مسائل کی تصدیق کا محتاج ہو، اس لئے موجودہ حالات مین یہ کتنا مشکل ہے کہ اشراقیت سے تعلق رکھنے والی تحریرین حقیقۃً غیر مستند ہین، غرض جہانتک ممکن ہو داخلی تاثرات اور ایسے قیاسات سے جن مین داخلی عنصر کی کثرت ہو، پرہیز کرنا چاہئے محض یہ کہدینا کافی نہین ہے کہ

"یہ تحریر امام غزالی کی نہیں معلوم ہوتی ہے"،

بلکہ اس سے زیادہ خارجیت کی ضرورت ہے، تصنیف کی صحت انتساب پر گفتگو کرتے وقت تاریخ تصنیف کے تعین کا سوال بھی پیدا ہوتا ہے، اور اس کا لحاظ رکھنا چاہئے کہ بعض تاریخون مین جو عام طور پر قبول کرلی گئی ہین، ترمیم کا امکان باقی رہتا ہے[1]،

اب مین امام غزالی کی تصانیف کو مستند قرار دینے کے لئے تین اصول پیش کرتا ہون، جو میری نظر مین انتساب کے لئے معیار تسلیم کئے جا سکتے ہین،

۱۔ المنقذ من الضلال مین جو خیالات پیش کئے گئے ہین، ان مین سب سے اہم یہ ہے کہ عقل سے ماورا ایک اور عالم ہے یعنی عالم نبوت یا عالم وحی، اور موخر الذکر عالم کے نقطۂ نظر سے عقل کے بتائے ہوئے بعض بیانات بالکل اسی طرح غلط ہو سکتے ہین، جس طرح عقل کے نقطۂ نظر سے انسان کا عالم حواس سے منزہ ہونا سراسر غلط ہے، انسان کی مذہبی زندگی کے ارتقار کے تین مدارج کا تصور اس نظریہ سے بہت قریبی تعلق رکھتا ہے، مثلاً وہ پہلے انتہائی سادگی کے ساتھ کوئی سوال کئے بغیر اپنے والدین اور اپنے استاد کے عقیدون کو قبول کرلیتا ہے، یہ ایمان کا درجہ ہے، پھر بعد مین بسا اوقات شک وشبہہ کے ایک دور کے بعد وہ اپنے عقیدے کی معقول توجیہ کرتا ہے، اور پھر اس کی حمایت کرتا ہے، اب وہ ترقی کر کے "علم" کے درجہ تک پہنچتا ہے،

---

[1] تاریخ تصنیف کی بحث آگے آتی ہے، (ترجمہ مین یہ حصہ حذف کردیا گیا ہے، مترجم)

اس سے آگے "ذوق" کی منزل ہے جہاں انسان ان چیزوں کو وجدانی طور پر جاننے لگتا ہے جن کو وہ تحقیق اور مطالعہ کی روشنی میں پہلے معلوم کر چکا تھا، تیسرا درجہ خاص طور پر انبیاء اور اولیا کا حصہ ہے، لیکن عام لوگ بھی اس کو تزکیۂ نفس کے ذریعہ حاصل کر سکتے ہیں، غرض یہ تینوں درجے تین گروہوں کے دو سلسلے ہیں، اس کے ایک طرف قوائے حسی، قوائے عقلی، اور قوائے روحانی ہیں، اور دوسری طرف علم، عقل، اور وجدان، یہ دونوں سلسلے اسی ترتیب سے ہر جگہ جمع نہیں ہوتے، اوپر کے دو درجے البتہ اسی ترتیب سے اکٹھا ہوتے ہیں، مشکوٰۃ اور منقذ دونوں میں اُن کا ذکر آتا ہے اگرچہ مشکوٰۃ میں پہلے سلسلہ کی کڑیاں تین سے بڑھا کر پانچ کر دی گئی ہیں، یعنی حسی، خیالی، عقلی، فکری، اور سب سے اعلیٰ قدسی نبوی،

جہاں تک میں نے تلاش کیا ہے لفظ "ذوق"[1] اس خاص مفہوم میں احیاء العلوم میں کسی جگہ استعمال نہیں کیا گیا ہے، اور نہ صرف یہ لفظ موجود نہیں ہے بلکہ اس میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ ایک بالکل مختلف تصور کے ماتحت بیان کیا گیا ہے، یہ صحیح ہے کہ اس میں بھی اس خیال کی ترجمانی کی گئی ہے کہ انسان اپنے وجدان کے ذریعہ براہ راست مذہبی حقیقتوں کو دریافت کر سکتا ہے، لیکن ہر جگہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ عقل اور وجدان سے حاصل کئے ہوئے نتائج مختلف نہیں ہوتے، بلکہ ایک ہوتے ہیں، اس جانب کسی طرح کا اشارہ بھی موجود نہیں ہے کہ عقل اور وجدان کے درمیان کسی قسم کا اختلاف ہے، عقل کو وجدان پر کوئی فوقیت حاصل نہیں ہے، اور یہ دونوں مساوی حیثیت کے مالک ہیں، چنانچہ کتاب کے آخری باب سے پہلے کے باب میں تفکر پر بحث کرتے ہوئے امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ "انسان کو اپنے اکتسابی علم کے استعمال کرنے اور اس سے نفع حاصل کرنے کا شعور کبھی ایک روحانی روشنی کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، جو اس کے دل میں فطری طور پر روشن ہوتی ہے، جیسا کہ انبیائے کرام کے ساتھ ہوتا ہے، اور کبھی مطالعہ اور ریاضت کے ذریعہ اور یہ طریقہ زیادہ عام ہے" اب چونکہ منقذ احیاء کے بعد لکھی گئی ہے اس لئے یہ فرض کرنا ہوگا کہ

---

[1] Religious intuition.

غزالی نے عقل اور وجدان کی ہمسری اور ہم آہنگی کے نظریہ سے ترقی کرکے عقل پر وجدان کے تفوق کا نظریہ پیش کیا، اس ترقی کے بعد منقذ کی تصنیف اور اُن کی موت کے درمیان جو مختصر مدت ہے، اس مین غزالیؒ اس مسئلہ کو بھول نہین سکتے ہین، اگر اُن کی رائے مین کوئی تبدیلی ہوگئی ہو، تب بھی وہ المنقذ مین بیان کئے ہوئے تمام مسائل سے جن کی تشریح وجدان کی فوقیت ماننے سے ہوتی ہے، کچھ کہے بغیر خموشی کے ساتھ نہیں گذر سکتے ہین، اس لئے یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ جس کتاب مین عقل کا ذکر اعلیٰ ترین قوت کی حیثیت سے کیا گیا ہو، مثلاً معراج السالکین، اور جس مین ان صفات سے بحث کی گئی ہو، جو عقل کی روشنی مین نہین، بلکہ روحانیت کے نور مین سمجھی جا سکتی ہین، وہ منقذ اور مشکوٰۃ کے بعد نہین بلکہ پہلے لکھی گئی ہے،

اس امکان کو بہرحال نظرانداز نہین کرنا چاہئے کہ بغداد سے نکل جانے کے بعد فوراً احیار کی تصنیف سے پہلے غزالیؒ کی زندگی مین "اشراقیت" کا کوئی دور گذرا ہو، ایسی صورت مین نفسیاتی حیثیت سے دو انتہائی متعارض و متضاد نظریون کی جانب غزالیؒ کا میلان بالکل قرین قیاس ہوگا، اور نتیجے کے طور پر اُن کے مذہبی خیالات کی تدریجی ترقی تمام سب نظر آئے گی لیکن جن کتابون مین عقل کو اولیت دی گئی ہے ان مین عام طور پر بعض ایسی باتین مذکور ہین، جن کی بنا پر وہ ابتدائی دور کی تصنیف نہین قرار دی جا سکتی ہین اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ "اشراقیت کے دور" کو احیار کی تصنیف سے قبل ماننے کے لئے جن شہادتون کی ضرورت ہے وہ کافی نہین ہین،

غرض پہلا معیار وہ رُتبہ ہے جو عقل کو دیا گیا ہے اور یہ بہت واضح ہے، چونکہ بالکل اخیر زندگی مین غزالیؒ کا یہ عقیدہ تھا کہ عقل سے ورار ایک اور عالم ہے، اور قوتِ عقل کے سوا ایک اور قوت ہے جو عقل سے بھی افضل ہے، اس لئے کوئی ایسی تصنیف جس مین عقل کو اولیت حاصل ہو، اس عہد کی یادگار نہین ہو سکتی لیکن یہ معیار اس لحاظ سے محدود ہے کہ کسی کتاب کے ابتدائی عہد کی تصنیف قرار

دیئے جانے کا امکان باقی رہ جاتا ہے،

۲- دوسرا اصول جس سے ہم نے بہت مدد لی ہے، یہ ہے کہ غزالیؒ اپنی تصنیفات کو ربط و تسلسل کے ساتھ اور منطقیانہ طرز پر ترتیب دیتے ہین، اس کی مثال مین مشکوٰۃ کا وہ حصہ جو مستند ہے اور جس کی ترتیب بڑی احتیاط سے کی گئی ہے پیش کیا جا سکتا ہے، مگر یہ خصوصیت ان کی ان تمام کتابون مین ملتی ہے جنکو ہم بحث کی ابتدا مین مستند مان چکے ہین، غرض یہ ایک دوسرا معیار تنقید ہے، اور پہلے کی طرح یہ بھی متعین اور محدود ہے، کیونکہ غزالیؒ کی ایسی کتابین بھی موجود ہین جن مین متفرق مباحث کو کسی واضح اصول کو پیش نظر رکھے بغیر ایک جگہ جمع کر دیا گیا ہے، اس لئے اُن کے متعلق ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہین کہ وہ غزالی کی تصنیف نہین ہین، مگر یہ مسئلہ بعض حیثیتون سے پیچیدہ بھی ہے، اس لئے کہ غزالیؒ کی مستند کتابون مین کچھ ایسے ابواب ملتے ہین جن کی اندرونی ترتیب تو نہایت واضح اور منطقیانہ ہے، مگر کتاب کے باقی حصہ سے ان کا کوئی قریبی ربط نہین ہے، ایسی صورت مین ہم اس کے علاوہ اور کیا کہہ سکتے ہین کہ پوری کتاب کی ترتیب غزالی کے ہاتھون نہین انجام پا سکی، گو اس کے مختلف ابواب اُن ہی کے قلم کے نتائج ہین،

درحقیقت غزالیؒ کا مستند تحریری سرمایہ متفرقات اور انتخابات کی نوع کی کتابون کے انبار مین چھپا ہوا [ہے] جس سے ہماری دشواری میں اضافہ ہو جاتا ہے تاہم مربوط اور منطقیانہ طرز تحریر بیان بھی مدد دیتی ہے اگر کوئی عبارت دو کتابون مین ملتی ہے، اور ان مین سے ایک مین تو اگلی اور پچھلی عبارتون مین واضح اور منطقیانہ ربط ہے، مگر دوسری مین نہیں، تو ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہین کہ دوسری کتاب مین وہ عبارت غزالی کے علاوہ کسی اور شخص نے داخل کی ہے، خصوصاً جب کہ الفاظ بجنسہ وہی ہون، یا اُن مین ذرا سی تبدیلی کر دی گئی ہو، مگر محض کسی عبارت کی تکرار اس کے جعلی ہونے کی دلیل نہین بن سکتی، کیونکہ غزالی کبھی ایک ہی الفاظ مین اور کبھی کچھ تغیر کے ساتھ اکثر اپنی تحریرون کا اعادہ کرتے ہیں، المنقذ کے آخر مین پیدایش کا بیان اور ابا حیہ کا ابطال، اور احیاء اور بدایہ مین رسمی عبادت کی بحث اس کے چند نمونے ہین، یہان یہ بیان کرنا ضروری نہین معلوم ہوتا کہ

ایک کتاب یا ایک عبارت واضح اور منطقیانہ ترتیب کے باوجود جعلی ہو سکتی ہے، اور متفرقات اور انتخابات کی نوع کی کسی کتاب میں غزالیؒ کی لکھی ہوئی کوئی ایسی عبارت مل سکتی ہے، جو کسی مستند تصنیف میں نظر نہ آتی ہو، مگر چونکہ وہ کتاب مجموعی حیثیت سے مشتبہ ہے اس لئے جب تک عبارت مذکور کے مستند ہونے کا کوئی خاص ثبوت نہ مل جائے، غزالیؒ کے بارے میں کوئی رائے قائم کرنے میں اس سے مدد نہیں لیجا سکتی ہی؛

۳ - تیسرا اصول جسے معیار قرار دیا جا سکتا ہے، وہ غزالیؒ کا وہ مسلک ہے، جو انھوں نے عام تسلیم شدہ اسلامی عقائد و اعمال کے بارہ میں اختیار کیا ہے، میکڈانلڈ نے حیات غزالیؒ[1] میں یہ خیال ظاہر کیا ہو کہ "مشرب تصوف اختیار کرنے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ امام اشعری کے پیرو نہیں رہے" منقذ میں غزالیؒ نے اس امر کی کی پوری وضاحت کی ہے کہ تہافۃ الفلاسفہ میں اشراقیت کے خلاف انھوں نے جو تنقید کی تھی، اس پر وہ اب بھی قائم ہیں، مشکوٰۃ میں اہل سنت والجماعۃ کے عقائد کے ساتھ ان کا شغف اس قدر بڑھ جاتا ہو کہ کتے کو گھر میں نہ رکھنے والی ہدایت پر بالکل لفظی مفہوم میں عمل کرنے کی تلقین کرتے ہیں، اسی طرح ان تمام کتابوں میں جو مندرجہ بالا سطروں میں مستند تسلیم کی گئی ہیں، انھیں ہر جگہ اپنے متعلق عقیدہ عام کا حامل سمجھے جانے کی بڑی فکر رہتی ہے، اور وہ ایک متقیہ کی طرح مومن، مشرک اور کافر وغیرہ الفاظ کے استعمال میں بڑی احتیاط کرتے ہیں، چونکہ یہ خیال منقذ اور مشکوٰۃ دونوں میں ظاہر کیا گیا ہے، اس لئے یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ وہ آخیر عمر تک اس پر قائم رہے، البتہ بالکل اخیر کے ایک یا دو سال میں کسی فوری تبدیلی رائے کے متعلق کوئی تشفی بخش بیان نہیں ملتا ہے، اگر کوئی تبدیلی ہوئی ہو تو اسے ضعیف العمری پر محمول کرنا قرین صواب ہوگا، اس لئے کہ عمر بھر کے عقائد سے رجوع کرنے کی تائید میں ان کی کوئی اطمینان بخش تحریر نہیں ملتی ہے، اگرچہ مجموعی حیثیت سے رجعت کا امکان باقی رہتا ہے، لیکن اس پر بہت زیادہ غور کرنے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی ہے، اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کوئی ایسی کتاب جس کا مطمح نظر جمہوری عقیدہ سے ہٹا ہوا ہو، جس میں اشعری عقائد پر نکتہ چینی کی گئی ہو، وہ غزالیؒ کے بالکل آخری دور کی تصنیف نہیں ہو سکتی ہے، اگر وہ مختصر

---

[1] ص ۱۲۱،

طرف یہ امکان باقی رہ جاتا ہے کہ وہ بغداد سے فرار ہونے کے فوراً بعد والے دور کی تصنیف ہو، عقائد اہل سنت والجماعۃ کی حمایت کا یہ نظریہ بہت مفید ہے، اور اشراقیت کے ایک فرضی اگلے دور سے بڑی مناسبت رکھتا ہے، لیکن اس بارہ میں اب تک جتنی شہادتیں دستیاب ہو سکی ہیں، وہ اسے ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں ہے، یہ تیسرا معیار تنہا کچھ بہت زیادہ مفید نہیں ہے، اس لئے کہ ایسے بیانات مشکل سے ملتے ہیں جن سے اس سلسلے میں کوئی واضح نتیجہ اخذ کیا جا سکے، لیکن یہ دوسرے معیاروں کی تائید میں بہت کام دیسکتا ہے،

غرض یہ تین معیار ہیں جن کی مدد سے غزالیؒ کی اصلی اور جعلی تصنیفات میں امتیاز کیا جا سکتا ہے، راقم نے ان کے ذریعہ اور بعض دوسرے جزئی امور کو سامنے رکھ کر غزالی کی اصلی اور جعلی تصانیف پر سرسری نگاہ ڈالی، جو آسانی سے دستیاب ہو سکیں، اور چند واضح اور نمایاں حقیقتیں جن سے غزالی کی جانب انکے انتساب کی صحت اور عدم صحت کا ثبوت ملتا تھا، قلمبند کر دیں، ہر کتاب پر علٰحدہ علٰحدہ بحث ایک ضمیمے میں کی گئی ہے، اس تحقیق و تفتیش سے مجموعی طور پر جو نتائج حاصل ہو سکے ہیں، اب ان پر روشنی ڈالی جاتی ہے،

مشروط نتائج اور فیصلے ان کتابوں یا ابواب کی تعداد جو جعلی ہونے یا کم از کم صد درجہ مشکوک ہونے کی بنا پر مسترد کر دیئے جانے کی مستحق ہیں، بہت زیادہ ہے، اس سلسلہ میں سب سے پہلے آسن کی وہ فہرست ہے جس میں چند کتابیں شامل ہیں، اور جس کی تصدیق میں بھی کرتا ہوں، اس پر میکڈانلڈ کی مسترد کردہ کتاب اجوبہ کا بھی اضافہ کیجئے، اس کے بعد مندرجۂ ذیل کتابیں ہیں،

"کیمیائے سعادت (عربی) المضنون الصغیر، منہاج العابدین، معراج السالکین، اور میزان العمل اور معراج القدس راقم الحروف کی نظر سے نہیں گذری ہے، لیکن آسن نے اس کا جو حال لکھا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی اسی سلسلہ میں داخل ہے، اس کے بعد مختلف کتابوں کے مندرجۂ ذیل ابواب ہیں، بدایہ کی تیسری فصل، املاء میں تعریف کا بیان، اور مشکوٰۃ میں پردہ کی فصل، یہ کل ۱۲ کتابیں ۳ معتد بہ ابواب ہوئے،

پہلے معیار کی رو سے امام غزالیؒ کی مستند کتابیں چار مختلف دور کے لحاظ سے سرسری طور پر چار حصوں میں تقسیم کی جاسکتی ہیں، چار مختلف دور یہ ہیں :-

۱- علم کلام پر ابتدائی تصانیف جو احیاء کے ذکر سے خالی ہیں،

۲- احیاء اور وہ کتابیں جن میں احیاء کے موضوع سے ملتے جلتے خیالات پیش کئے گئے ہیں،

۳- علم کلام سے متعلق بعد کی تصانیف جن میں احیاء کا ذکر ہے لیکن عقل سے ورا کسی اور عالم کا تصور نہیں پیش کیا گیا ہے، اور نہ "ذوق" کا لفظ اصطلاحی مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے،

۴- وہ کتابیں جن میں لفظ ذوق اس مفہوم میں مستعمل ہوا ہے،

چار دوروں کی تقسیم کتاب کے موضوع و مبحث کے لحاظ سے کی گئی ہے، اس لئے وقت کے لحاظ سے ان میں خلط ملط ہو سکتا ہے، گو بعض دوسری کتابوں کے حوالوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اختلاط کچھ بہت زیادہ نہیں ہے، اس لحاظ سے کتابوں کی تقسیم یہ ہے،

۱- مقاصد الفلاسفہ، تہافۃ الفلاسفہ، معیار النظر، مستظہری فی الرد علی الباطنیہ، اور الاقتصاد فی الاعتقاد،

۲- احیاء علوم، بدایۃ الہدایہ، حکمۃ فی مخلوقات اللہ، المقصد الاقصیٰ، املاء علی مشکل الاحیاء، مضنون، جواہر القرآن، اربعین اور کیمیائے سعادت، (فارسی)

۳- القسطاس المستقیم، الجام العوام،

۴- ایہا الولد، المنقذ من الضلال، اور مشکوٰۃ الانوار،

ان کے علاوہ الادب فی الدین، قواعد العشرہ، رسالۃ الطیر، اور الرسالۃ الوعظیہ بھی میری نظر سے گذری ہیں، اور غالباً مستند ہیں، لیکن یہ اتنی غیر اہم اور ابتدائی تصانیف ہیں کہ اس تحقیقات کے سلسلے میں ان کا ذکر کرنا ہی بہتر تھا، آسن نے رسالۃ الاعتقاد اور السیر المبروک کا جو حال بیان کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے

کہ یہ دونون موضوع کے لحاظ سے رسالۃ الوا عظیہ سے مشابہ اور غالبًا مستند تصانیف ہین،

خاتمہ | یہ وہ نتائج ہین جو اس موضوع پر ابتدائی اور سرسری نگاہ ڈالنے کے بعد حاصل ہوے ہین تاہم تحقیقات کی سطحی نوعیت سامنے رکھنے پر بھی انتساب کی عدم صحت پر جو شہادتین پیش [illegible] بہت کافی وزن رکھتی ہین، راقم کا ہرچند یہ دعوی نہین ہے کہ مشتبہ تصانیف کی فہرست مین جتنی کتابین درج کی گئی ہین ان سب کے جعل کو اس نے قطعی طور پر ثابت کر دیا ہے لیکن یہ ضرور کہہ سکتا ہے کہ کم از کم پہلی نظر مین اُن کے معتبر ہونے کے خلاف شبہات ضرور پیدا ہوتے ہین، اور اگر کوئی شخص ان کتابون کی مدد سے غزالیؒ کے متعلق کوئی خیال ظاہر کرنا چاہے تو اس کو اپنے ماخذ سے استفادہ کرنے کے لئے دلیل پیش کرنے کی ضرورت ہوگی،

مزید تفصیلی تلاش و تحقیق خصوصًا ملتی جلتی ہوئی عبارتون کی تلاش سے صحتِ انتساب کے مسئلے پر کچھ اور بھی روشنی پڑ سکتی ہے، لیکن اگر غزالیؒ کی علمی اور مذہبی ترقی کے [illegible] ت بیان کئے جائین، تو ان سے مجموعی طور پر زیادہ مفید معلومات حاصل ہو سکین گے، [illegible] دوسرے نظریات سے قطع نظر کرکے انتساب کی صحت و عدم صحت کے نظریہ کی مدد سے غزالیؒ کی نشو و نما کا مربوط و مسلسل حال بیان کیا جائے، تو اسے ثابت کرنے مین بڑی آسانی ہوگی ممکن ہے پروفیسر ماسگنٹن کی رائے کے مطابق غزالی کے یہان چھوٹے چھوٹے مسئلون مین متناقض رائے پایا جاتا ہو[1] اگرچہ ایک بڑے مفکر کو ایسا نہ ہونا چاہئے مگر اہم اور اصولی مسائل مین وہ ہمیشہ ایک جگہ قائم رہتے ہین، اگر اس مین ترمیم بھی کرتے ہین، تو اُن کی ترمیم بہت معقول ہوتی ہے، اور جب تک اُن کی متناقض رائے کا کوئی ثبوت نہ مل جائے یہ [illegible] عقیدہ ہے اور غزالی سے دلچسپی رکھنے والے ہر طالب علم کا یہی عقیدہ ہونا چاہئے،

سردست جو چیز سب سے زیادہ ضروری ہے، وہ غزالیؒ کی زندگی کے مختلف ادوار مین آثار

---

[1] Recueil, ص ۹۲

کی جانب ان کا رجحان ہو اگرچہ یہ ظاہر ہے کہ اس سے انھوں نے بہت سی باتین سیکھین، مگر تہافۃ الفلاسفہ مین جن ملحدانہ مسلّمات پر انھون نے نکتہ چینی کی، اُن کو کبھی بھی انھون نے قبول نہین کیا،

مندرجۂ بالا سطرون مین غزالیؒ کے جو خط و خال نظر آتے ہین، وہ اس تصویر سے کسی حد تک مختلف ہین، جو عام طور پر کھینچی گئی ہے، اس مین اُن تصوف کی وہ باتین جن کی طرف عام خیال کے مطابق وہ اپنی زندگی کے آخری دنون مین مائل ہو گئے تھے، غائب ہین، اور ان کے بجائے وہ علم کلام اور فقہی مسائل[1] مین بالکل محو نظر آتے ہین، اور جہان تک مسائل تصوف کا تعلق ہے، وہ اس مین احیار کی منزل سے کچھ زیادہ آگے نہین بڑھے ہین،

غزالیؒ کی بعض تصانیف کو جعلی قرار دینے سے اُن کی قدر و قیمت بالکل ختم نہین ہو جاتی ہے، اور ان میں سے بعض اس لئے توجہ کی مستحق ہین کہ اشراقیت اور یونانی تصوف کو اسلامی ماحول سے ہم آہنگ کرنے کے لئے جو کوششین کی گئی ہین، وہ ان کی وضاحت کرتی ہین،

ضمیمہ | وہ کتابین جنھیں آسن یا میکڈانلڈ نے جعلی قرار دیا،

کتاب الدرۃ الفاخرۃ فی کشف علوم الآخرہ (ناشر گاتیر، طبع لیبزگ ۱۸۷۸ئ) منہاج العابدین (فرائد اللآلی کے ساتھ شائع ہوئی ہے، طبع قاہرہ ۱۳۴۳ھ ص ۲۰ - ۱۱۰) کتاب مکاشفات القلوب (طبع قاہرہ ۱۳۰۰ھ) روضۃ الطالبین وعمدۃ السالکین (فرائد اللآلی کے ساتھ شائع ہوئی ہے، طبع قاہرہ ۱۳۴۳ھ) الرسالۃ اللدونیہ (مختلف ایڈیشن) کتاب سرّ العالمین وکشف ما فی الدارین (طبع قاہرہ ۱۳۲۸ھ صفحات ۱۱۱) اجوبہ (عبرانی، ناشر ایچ مالر ۱۸۹۶ئ)

دوسری غیر مستند کتابین :-

کیمیاے سعادت (عربی ترجمہ، الجواہر الغوالی کے ساتھ شائع ہوئی ہے، طبع مصر ۱۳۴۳ھ ۱۹۰۵ئ)

---

[1] Speculative Theology

المضنون الصغیر (کتاب الجام العوام کے ساتھ شائع ہوئی ہے، طبع قاہرہ، ۱۳۰۹ھ) منہاج العابدین (طبع قاہرہ ۱۳۱۳ھ، صفحات ۱۰۰) کتاب معراج السالکین (فرائد اللآلی کے ساتھ شائع ہوئی ہے، طبع قاہرہ ص ۹۹،۱) میزان العمل (طبع قاہرہ ۱۳۲۸ھ)

مستند کتابوں کے جعلی حصے :-

بدایۃ الہدایہ (طبع قاہرہ ۱۳۵۳ ہجری ۱۹۳۴ء صفحات ۴۸) کا آخری باب۔ کتاب الاملاء فی مشکل الاحیاء (کتاب الاتحاف مصنفہ سید مرتضیٰ جزو اول کے حاشیہ پر، طبع قاہرہ ۱۳۱۱ھ) کی تمہید، مشکوٰۃ الانوار (مختلف ایڈیشن) کا آخری باب "پردہ"۔

سلسلۂ سیر الصحابہ

مہاجرین حصہ اول

اس میں خلفائے راشدینؓ کے علاوہ بقیہ حضرات عشرہ مبشرہ اکابر بنی ہاشم و قریش اور ان صحابہؓ کے حالات سوانح اخلاق اور فضائل کی تفصیل بیان کی گئی ہے جو فتح مکہ سے پہلے اسلام لائے شروع میں ایک مفصل مقدمہ میں قریش کی تاریخ اور قبائل مہاجرین کی تفصیل کی گئی ہے اور مہاجرین کے مخصوص فضائل بیان کئے گئے ہیں قیمت :- عہ

سیر الصحابہ جلد ششم

اس میں عہد صحابہ کی چار اہم ہستیوں حضرات حسینؓ، امیر معاویہؓ اور عبد اللہ بن زبیرؓ کے مفصل حالات وسوانح اخلاق و فضائل اور ان کے مذہبی اخلاقی اور سیاسی مجاہدات اور کارناموں اور ان کے باہمی سیاسی اختلافات کی تفصیل، واقعہ کربلا اور معاویہ کے متعلق اردو میں اس سے زیادہ مستند حالات نہیں مل سکتے، قیمت للعہ

"منیجر"

کی جانب ان کا رجحان ہو اگرچہ یہ ظاہر ہے کہ اس سے انھون نے بہت سی باتین سیکھین، مگر تہافۃ الفلاسفہ مین جن ملحدانہ مسلّمات پر انھون نے نکتہ چینی کی، ان کو کبھی بھی انھون نے قبول نہین کیا،

مندرجۂ بالا سطرون مین غزالیؒ کے جو خط و خال نظر آتے ہین، وہ اس تصویر سے کسی حد تک مختلف ہین، جو عام طور پر کھینچی گئی ہے، اس مین اعلیٰ تصوف کی وہ باتین جن کی طرف عام خیال کے مطابق وہ اپنی زندگی کے آخری دنون مین مائل ہو گئے تھے، غائب ہین، اور ان کے بجائے وہ علم کلام اور فقہی مسائل مین بالکل محو نظر آتے ہین، اور جہان تک مسائل تصوف کا تعلق ہے، وہ اس مین احیار کی منزل سے کچھ زیادہ آگے نہین بڑھے ہین،

غزالیؒ کی بعض تصانیف کو جعلی قرار دینے سے اُن کی قدر و قیمت بالکل ختم نہین ہو جاتی ہے، اور ان میں سے بعض اس لئے توجہ کی مستحق ہین کہ اشراقیت اور یونانی تصوف کو اسلامی ماحول سے ہم آہنگ کرنے کے لئے جو کوششین کی گئی ہین، وہ ان کی وضاحت کرتی ہین،

ضمیمہ | وہ کتابین جنھیں آسن یا میکڈانلڈ نے جعلی قرار دیا،

کتاب الدرۃ الفاخرۃ فی کشف علوم الآخرہ (ناشر گاتیر، طبع لیبزگ ۱۸۷۸ء) منہاج العابدین (فرائد اللآلی کے ساتھ شائع ہوئی ہے، طبع قاہرہ ۱۳۴۴ھ ص ۲ - ۱۱۰) کتاب مکاشفات القلوب (طبع قاہرہ ۱۳۰۰ھ) روضۃ الطالبین وعمدۃ السالکین (فرائد اللآلی کے ساتھ شائع ہوئی ہے، طبع قاہرہ ۱۳۴۳ھ) الرسالۃ القدونیہ (مختلف ایڈیشن) کتاب سر العالمین وکشف ما فی الدارین (طبع قاہرہ ۱۳۲۴ھ صفحات ۱۱۱) اجوبہ (عبرانی، ناشر اتیج مالٹر ۱۸۹۶ء)

دوسری غیر مستند کتابین:-

کیمیائے سعادت (عربی ترجمہ، الجواہر الغوالی کے ساتھ شائع ہوئی ہے، طبع مصر ۱۳۴۳ھ ص ۱۰۹-۵۰)

۵؎ Speculative Theology

المضنون الصغیر (کتاب الجام العوام کے ساتھ شائع ہوئی ہے، طبع قاہرہ، ۱۳۰۹ھ) منہاج العابدین (طبع قاہرہ ۱۳۱۳ھ صفحات ۱۰۱) کتاب معراج السالکین (فرائد اللآلی کے ساتھ شائع ہوئی ہے، طبع قاہرہ ص ۱۷۹۹) میزان العمل (طبع قاہرہ ۱۳۲۸ھ)

مستند کتابوں کے جعلی حصے :-

بدایۃ الہدایہ (طبع قاہرہ ۱۳۵۳ ہجری ۱۹۳۴ء صفحات ۴۸) کا آخری باب، کتاب الاملاء فی مشکل الاحیاء (کتاب الاتحاف مصنفہ سید مرتضیٰ جزو اول کے حاشیہ پر، طبع قاہرہ ۱۳۱۱ھ) کی تمہید، مشکوٰۃ الانوار (مختلف ایڈیشن) کا آخری باب "پردہ"۔

ضعیفی دکنی کی ایک خاص تصنیف

نصیحت مدن یا نقل نامہ

از

جناب محمد سخاوت مرزا صاحب بی اے ال ال بی (عثمانیہ)

شیخ داؤد[1] نام ضعیفی تخلص، مگر وطن کے متعلق کسی تذکرہ میں کوئی مواد نہیں ملا، مولوی نصیرالدین ہاشمی[2] نے لکھا ہے کہ ضعیفی قطب شاہیون کے آخری دور میں گزرے ہیں، مگر ہماری تحقیق میں ان کا تعلق گولکنڈہ کے شعراء سے نہیں ہو،

مولوی حکیم شمس اللہ قادری صاحب نے بھی اس پر کوئی روشنی نہیں ڈالی، اور لکھا ہے کہ ان کی تصنیف ہدایت ہندی عالمگیری دور کی پیداوار ہے، اس کا سنہ تصنیف دراصل ۱۱۰۱ھ ہے، خود مصنف نے بھی یہی لکھا ہے:-

صدی بارہویں کا لگیا تھا برس اسے پنجم با جیا لو دکھنی جو بس

مگر حکیم شمس اللہ صاحب نے ۱۱۰۱ھ لکھا ہے، جو صحیح نہیں ہے[3]

ضعیفی عالم فاضل، بڑے متقی و پرہیزگار اور عارف کامل تھے، پر دفیسر زور حیدرآبادی کا

---

[1] اردوئے قدیم مؤلفہ شمس اللہ قادری مطبوعہ نولکشور ص۵۲ دکن میں اردو، مؤلفہ نصیرالدین ہاشمی، مطبوعہ حیدرآباد،

[3] اردوئے قدیم

خیال ہو کہ ضیعفی[1] ہی پہلا شخص ہے جس نے عالمگیر کی مدح لکھی ہے، اور اُن کو ایک موقع شناس ثابت کرنے کی کوشش کی ہے،

سوال یہ ہو کیا اس دور کے دوسرے شعرا نے مدح نہیں کی، شاہ محمود بحری نے بھی تو عالمگیرؒ کی تعریف کی ہے[2]، فتح بیجاپور کے بعد کیا کسی کو جرأت ہو سکتی تھی کہ شہنشاہ عالمگیر کے خلاف کوئی قلم اٹھائے اور حضرت عالمگیرؒ کے تقدس و ورع، تقویٰ و توحید اور اتباع شریعت میں کسی کو کیا کلام ہو سکتا ہے اگر ضیعفی نے اس کو وہی سمجھا تو کیا بُرا کیا،

ایک نئی بات جواب کتاب ہذا کی داخلی شہادتوں سے معلوم ہوئی، وہ یہ ہے کہ ضیعفی کا شمار قطب شاہی مصنفین میں تھا، بلکہ ان کا تعلق بیجاپور سے تھا، کیونکہ اُن کو بیجاپور کے ایک بہت بڑے بزرگ سید محمد حسینی عرف شاہ حضرت بیجاپوری المتوفی ۱۰۷۸ھ[3] سے بیعت تھی، چونکہ تصنیف زیر تذکرہ شاہ صاحبؒ کے وصال کے بعد تصنیف ہوئی ہے، اس لئے ضیعفی کی سکونت یقیناً بیجاپور میں تھی، چنانچہ وہ لکھتے ہیں،

بڑے بخت میرے جہانگیر ہیں	کہ حضرت حسینیؒ مرے پیر ہیں
بہوت فیض پایا میں اوس پیر تے	شرف ہوا بہوت دستگیر تے
طریقہ جو تھا شاہ کا بے بدل	نہ دیکھیا سنیا ہور آتیا کوئی اوّل
شریعت کا ایک جھاڑ شہ لائے تھے	طریقت کو کر شاخ دکھلائے تھے
حقیقت کے پھول ان لگا شاخ پر	اسی گل کون کر معرفت کا ثمر
پھل بیچ میوے۔ بتھرال کا	سو وحدت اٹھا شاہ کے حال کا

---

[1] فہرست مخطوطات ادارہ ادبیات جلد اوّل مطبوعہ حیدرآباد [2] مخطوطہ نصرتی مدن کتبخانہ آصفیہ،

[3] تاریخ اولیاء دکن مؤلفہ عبدالجبار خان ملکاپوری،

بدل جان صنعتی خدا ہوے کر رہے شہ کے روضۂ مبارک اوپر

صنعتی کا ایک ہمعصر مختار بیجاپوری مصنف معراج نامہ[51] مصنفہ سنہ ۱۰۹۵ھ بھی حضرت شاہ کا مرید تھا،
معراج نامۂ مختار میں اس کا اشارہ موجود ہے،

رتن کا محمد حسینی ہے ناؤن مرے سر پہ دن کی ہمیشہ ہے چھاؤن

کرا و شاہ حضرت سون مشہور ہو کہ فیض باد سے کا دو جگ مین معمور ہو

نیز شاہ محمد بیجاپوری مصنف من لگن کے ایک مرید نے بحوالہ تحریر شاہ حضرت کا ایک یہ قول نقل کیا ہے[52]

"اے عزیز عاجز سے فقیر بحضرت بادی میاں شاہ از اولاد گیسو دراز نور اللہ مرقدہ پرسید
منتی در آخر حال بہچہ حال باید بود گفتند آنا کہ ماحی بشرک در کثرت و محی وحدت و یکتائی ماہمہ
انا باشد و نیز بارہا فرمودند در گوئی ملامت کنندگان اندرگشتگان خواہم بدار السلطنت یعنی
بیجاپور روم، ہنگامہ منصور از سر تازہ کنم و زینت خود را بیاز مایم"[53]

شاہ حضرت بیجاپوریؒ نے حضرت مخدوم جہانیان جہان گشت اور سید اشرف جہانگیر سمنانی قدس سرہم العزیز جیسے سینکڑوں محققین صوفیا سے فیض پایا، اور خرقے حاصل کئے، چنانچہ شاہ صاحب اپنی کتاب مراد المریدین میں جس کا تاریخی مادہ

"مراد المریدین بحجت جمیل"

ہے، اپنے ایک سو اکتیس خاندانوں کی تفصیل دی ہے، جن مین بعض یہ ہین:-

کبرویہ، گازرونیہ، بخاریہ، رفاعیہ، مدنیہ ابی سعید ابوالخیریہ، دقاقیہ، حمویہ، طاؤسیہ

---

[51] معراج نامۂ مختار مخطوطہ کتب خانۂ آصفیہ حیدرآباد [52] مجموعۂ تصوف مؤلفہ موسیو مولیان فرانس مطبوعہ

[53] مراد المریدین مخطوطۂ آصفیہ،

تبرتیہ، ضعیفیہ، جلاجیہ، حریریہ، عطاریہ، جلالیہ، صدیقیہ، عمیریہ، یافعیہ، شرتحیہ، حنفیہ، صدیقیہ، فاروقیہ، عثمانیہ، وروائیہ، الیاسیہ، عباسیہ، بجنیہ، وغیرہ،

ڈاکٹر زور حیدرآبادی کا بیان ہے کہ فتح شریف بجی مصنف پند نامہ لقمان (تصنیف ۱۰۳۳ھ) نے ہدایت ہندی ضعیفی میں ۴۰ بیت کا اضافہ کیا تھا، یہ نسخہ ہماری نظر سے نہیں گزرا، اگر یہ صحیح ہے تو بہت ممکن ہو کہ فتح شریف بجی آخرالذکر خاندان بجنیہ سے تعلق رکھتے ہوں، اور ضعیفی کے پیرو ان طریقت میں سے ہوں، غرض ضعیفی شاہ محمود بحری، مختار بیجاپوری، صنعتی، و نصرتی بیجاپوری، ذوقی بیجاپوری کے معاصر تھے، اور سلطان علی عادل شاہ ثانی اور سکندر عادل شاہ کا زمانہ پایا، اور عالمگیر کے زمانہ میں زندہ تھے، اُن کی تاریخ وفات کا پتہ نہیں چلا، فہرست کتبخانہ آصفیہ میں اُن کی تصنیف ہدایت ہندی نمبر ۳۰۸ کے محاذی سنہ وفات ۱۱۶۰ھ درج ہے مگر کسی اور شہادت سے اس کی تصدیق نہ ہو سکی، فہرستوں کے بعض سنین اور کتابوں کے نام غلط ثابت ہوتے ہیں اسلئے اس کو وثوق نہیں کہہ سکتا مگر اتنا مسلم ہے کہ یہ اپنے مرشد کی وصال ۱۱۰۱ھ کے بعد تک زندہ تھے، جس کی تصدیق نقل نامہ زیر تذکرہ سے ہوتی ہے،

تصانیف | اُن کی تصانیف میں اب تک ہدایت ہندی اور قصہ عشق صادق (ترجمۂ فارسی) منظر عام پر آچکی ہے، ایک تیسری کتاب نصیحت مدن یا نقل نامہ جس کا کسی تذکرہ میں ذکر نہیں کیا گیا ہے پیش کیجاتی ہے، ضعیفی غالباً صاحب دیوان بھی تھے، چنانچہ چھ دکنی غزلیں بھی ہدایت ہندی کے ایک نسخہ سے دستیاب ہوئی ہیں جن کو ہم آخر میں درج کرینگے، ہدایت ہندی فقہ حنفی کی ایک مستند اور مقبول کتاب رہی ہے، جس کے حوالے خزانۂ عبادت[۳] مصنفہ شاہ محمد دکھنی میں جابجا موجود ہیں، جو ۱۲۶۵ھ کی تصنیف ہے

---

[۱] فہرست ادارہ ادبیات جلد اول [۲] فہرست کتبخانہ انڈیا آفس مرتبہ بلوم ہارٹ ص ۴۰ مجموعۂ کتاب دکھنی [۳] قدیم مطبوعہ مولفہ شمس اللہ قادری جلد اول [۴] ہدایت ہندی نسخہ کتبخانہ آصفیہ،

جس سے پتہ چلتا ہے، کہ ہدایت ہندی مصنفہ ۱۱۰۱ھ مدتوں دکنی مسلمانوں کے زیر مطالعہ رہی ہو،

نصیحت مدن[1] ، کتب خانۂ آصفیہ کا ایک نایاب مخطوطہ ہے، فہرست میں اس کتاب کا نام غلطی سے نصیحت [illegible] درج ہوگیا ہے، مگر ہماری راے میں اس کا صحیح نام نصیحت مدن ہونا چاہئے، مصنف نے خود اس کے دو نام نقل نامہ اور نصیحت مدن لکھے ہیں، غالبًا کاتب کی غلطی سے ایک نقطہ کے اضافہ نے نسیم کو "تب" بنا دیا ہے،

اس کا موضوع عورتوں کے متعلق ایسے پند و نصائح ہیں جن کا تعلق سماج سے ہے، اور اُن کو عورتوں ہی کی زبان میں لکھا ہے، اسلوب بیان نہایت دلچسپ اور زبان قدیم مگر شیرین ہے، شاعرانہ خوبیاں بدرجۂ اتم موجود ہیں، ضعیفی کی یہ سب سے پہلی تصنیف نہیں معلوم ہوتی، غالبًا ہدایت ہندی کے عرصۂ دراز کے بعد لکھی گئی، ضعیفی کے بعض اشعار سے، جو مناجات سے متعلق ہیں، پتہ چلتا ہے کہ یہ ضعیفی کی آخری زمانہ کی تصنیف ہے، اور اُن کے پیر و مرشد حضرت حسینی المتوفی ۱۱۰۱ھ کے وصال اور ہدایت ہندی ۱۱۰۱ھ کے بعد لکھی گئی ہے جس کا اشارہ اس کے اشعار میں موجود ہے۔ اور چونکہ یہ ایک بالکل اچھوتا موضوع تھا، اس لئے اس کو شاعر نے "نرالی نقل" سے مخاطب کیا ہے،

مناجات ۲۵ - ابیات پر مشتمل ہے، جس کے ضمن میں ضعیفی نے وجہ تالیف نام کتاب اور اس کے مضامین کو بھی ظاہر کیا ہے، جو یہ ہے،

الٰہی سکت مجکوں دے اے قدیر	جو نقلاں[2] عجائب کہوں بے نظیر
الٰہی دے توفیق منجہ یو تمام	جو دکھنی میں کچھ آئیکر شیرین کلام
کہوں بولکروں دلکوں (یو) کھنیاں کے شاد	کہتا اس میں او کچھ بے یاد میں مراد
بھروسا نہ کچ ایک جینے کیرا	نہ امید ہر اس (یو) سینے کیرا (کیا)

[1] مخطوطہ نصیحت مدن کتبخانۂ آصفیہ نمبر ۲۳۴ مثنویات اردو ۵۲ نقل کی جمع نقلاں،

دیک آخون تحقیق مرنا ہے جان جو کیبا ریان تے گنڈنا ہے جان

نزان مین بھا آپنے دل مین آن کہ بعد از میرے یوا چھے کچھ نشان

اسی واسطے یک نشانی بدل بنایا نوا نظم نرمل نکھل

گویا یہ تصنیف ضعیفی کی ہدایت ہندی کے بعد عورتون کے لئے ایک انوکھی چیز ہے، اور اس کی خاص خصوصیت یہ ہے کہ ضعیفی اردو ادب کا شاید وہ پہلا دکھنی شاعر ہے، جس نے مولانا حالی حافظ نذیر احمد اور اکبر الہ آبادی کی طرح اپنی ماؤن بہنوں، بیٹون کے لئے پند و نصائح کا دفتر کھولا تھا، اور اُن کے ادب کا افتتاح کرکے ایک بہشتی جھومر تیار کیا، گیارہوین صدی سے پہلے عورتون کے متعلق ایسا لٹریچر موجود نہ تھا، غرض ضعیفی نے عورتون کے لئے وہ دُرِّ نایاب نکالے ہین، جو آج کل کی یورپ زدہ تعلیم و تربیت کے مقابلہ مین قابلِ رشک ہین، چنانچہ کہتا ہے،

جو اس مین اچھے کچھ بھی آداب و پند پڑے کچھ بھی اس کون کرے کوئی پسند

کھے نقل جو دین کے ناقلان ادب پند بوے ہین جو عاقلان

او نیتجہ پا کر ادب پند مین رکھیا نید دکھنی سے ہند مین

رو یشایُن جو نیکان کیاں سُن سو کر (زروس) ادیبان کے آداب بُن چو نکر

کیتے حکمتان ہور منر سک لیا (سکھ) زبان کے قلم سون او سے لک لیا (رکھ)

رسالہ یو نقلان سون نادر اچھے ولیکن بزرگان سون صادر اچھے

سو یک اس رسالہ کیری چھاؤن مین کیا نقل نامہ گکر ناؤن مین

بھی دیک اس رسالہ کے مطلب کرن[۳] رکھیا ناؤن دوجا[۴] نصیحت مرن[۵]

---

[۱] بھا = بھانا، خیال کرنا [۲] اونیجہ = ادنیین سے [۳] کرن = بمعنی مناسبت سے [۴] دوجا = دوسرا۔ [۵] نصیحت مرن = تہذیب و تمدن سے متعلق نصیحتیں،

نصیحت مدن نقل نامے کون کیئے یو دو ناون بہی اس رسالہ کو رہے

خدا دیوے توفیق دل ہات کون جو تت کون انپڑاون[1] اس بات کون

ضعیفی نے یون حق سے توفیق منگہ سو دوڑا ئیا وین بجن کا ترنگ[2]

زیر نظر مخطوطہ کے جملہ اشعار کی تعداد (۳۰۸۲ ہے) (دو ہیں) آ ور وہ کئی کا تبون کا لکھا ہوا ہے، چونکہ یہ نسخہ ناقص الآخر ہے، اس لئے اشعار کی صحیح تعداد نہیں بتائی جاسکتی، ترقیمہ سنہ کتابت درج نہیں، البتہ نام مالک یہ ہے:-

حمد "این کتاب مالک قادر محی الدین عطار است"

جس کے ہاتھ کی لکھی ہوئی اور بھی کتابین کتب خانہ آصفیہ مین موجود ہین، اور یہ شخص مدراس کا باشندہ ہے،

آخری دو بیت یہ ہین:-

منگوں پاک رب مین ترے کن اتیا تون کر مری زن کون نین کا عطا

کہ دو ہرتی ا ماوسے دل میں کلکت جو دیکھون لگر اپنا پوت یو

ابتداء | اوّل نام اللہ ہے رحمان رحیم پڑو ن ناون اور ول سے اکرم کریم

نعت | ضعیفی کے دل کا ہے سیر طیر کہ صدقے نبی کے ہوے ختم خیر

مدح صحابہؓ | اس مین ۷ بیت حضرت علیؓ کی منقبت مین بھی ہین، جس کا ایک شعر یہ ہے:-

ہو کنز المفهوم ہور بحر العلوم زکی ہور نقی ہور تقی با حلوم؟

منقبت حضرات حسنین و فاطمہ وامہات المومنین مین ۱۱ بیت ہین،

منقبت غوث الاعظم مین ۱۲ بیت آخر بیت مین تخلص ضعیفی ہے،

ضعیفی تمارے مریدان مین آآ ہوا جمع دو جگ کے دولت کو پا

---

[1] یعنی ختم کردن [2] بات کا گھوڑا (اسپ سخن)

پیر کی منقبت میں ۲ ابیات ہیں جن کو ہم نے اوپر نقل کیا ہو :-
جس سے واضح ہے کہ ضعیفی سنّی المذہب اور قادرالشرب تھے،
اصل متن کتاب اس طرح شروع ہوتا ہے، جس کے چھ بیت ہیں جن میں قارئین کو خاص
نصیحت کی گئی ہے،

احد کا اوّل حمد سن کان دھر	ہمی احمد کیرے[1] نعت میں جان ور
بزان[2] توں بیان کر نصیحت و پند	جو ہر یک کسی سے اوآ وے پسند
اگر پند دینے منگے اے نول[3]	او وے پند توں آپنے کوں اول
بزان آپنے اصل ہور خویش کوں	ہمی پند دے تیرے خیر اندیش کوں
جو کوئی تجکوں دلبند ہم یار اچھے (دربندا)	تری عاقبت کے جو غمخوار اچھے
اسے پند دینا ہر دل جیو سوں	کرتا اوسے آپنے پیو سوں

بعض عنوانات اور احادیث نقل کر کے اوس کی تفسیر و تشریح بھی کی ہے، مثلاً
"یٰاَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ تَبْتَغِیْ مَرْضَاتَ اَزْوَاجِكَ وَاللّٰهُ
غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ" کی تشریح میں

اتیا میں کہوں نیک ناری کو پند	ہے بی بی جو کوئی ست کی ساری کو بند
بولیا بول سن اے سہاگن سکی	اگر توں ہر گنونت ہے اگن سکی
کہوں میں تجے نیک بی بیان کے گن	توں دل جیو کے کان سوں خوب سن

اچھے تیرے اعضیان[4] میں گن نیک بد
جو روگن تجے باندکر دیوں حد

---

[1] کیرے = کی [2] بزان = بعدازاں [3] نول = نئی [4] اعضیان = (اعضاً)

زبان کے گن:

اول گن زبان کا تو سن گن بھری | سینگی تو بی بیان مین ہونگی کہری
ہو یان ہین جو کوئی پاک بی بیان اصیل | بر اُن کے مون مین نہین قال و قیل
نہ کچھ فسق کے بات اونین ذری | بچن مین نہ کچھ اون کے گالی بوری (بری)
نہ جھوٹا سخن مون مین لیاوین[1] اونو | نہ غیبت کدھیں[2] کسکا کہا وین اونو
نہ تہمت کسی پر رکھین[3] یک ذرا | نہ لیوین کدھیں کس اوپر افترا
نہ جھوٹی گواہی پو آدین کدہین، | نہ کچ جھوٹ سوگند کھاوین کدھین
نہ اونچا ہنسا[4] نا کرین مسخری | چھپا غیر سون رہین وسن مسکری
نہ گاوین کدہین گیت نہ کاڑین راگ | نہ کانین[5] کھیں رات کون بیٹ جاگ
نہ دیوین کدھیں مرد کون سخت جواب | ہے آتش آگر مرد تو ہو وین آب
مرد یہات ہر وقت میٹھا بچن | کرین ہور اچھین ائیک (ایکین) دل ایک من

اس کے بعد اردو ... معلومات کے ایلا کے واقعہ کو بطور تمثیل کے نقل کیا ہے، اور اس سے زبان کی تعریف و مذمت کا یہ نتیجہ نکالا ہے۔

"نظم ایلا"

سنی تون یو اوس خاص بی بیاں کی بات | بچن تے ائن پر سو کیون ہوئی تھی گھات
بچن کی یو کیسی ادائی دیکھئے | پڑی تھی او کیسی جدائی دیکھئے
خدا باج کان اون کتین کوئی ملائے | اتھے او جیہ خاصان لگر وصل پائے
نہین تو اوا پنے دھنی سوں بچھڑ | رہے تھے او کیون پیوتے دور پڑا

---

[1] لاوین، [2] کدھین = کبھی [3] لگاوین، [4] اونچا ہنسا یعنی قہقہہ [5] کانیان یعنی کہانیان،

بچن کا سو تاثیر کیوں ہے دیکھے، بلا یان بچن میں سوں کیوں ہے دیکھے
بچن کوں توں سنیال سن اے سکی بچن کوں نکو گال سن اے سکی

. . . .

بچن تے کسی وقت ہے تج شرف بچن تے کسی وقت ہے ہر طرف
بچن تے کسی وقت مقبول ہوئے بچن تے کسی وقت مقتول ہوئے
بچن تے کسی وقت پا دولتاں بچن تے کسی وقت کھاوے لتاں(لات)

آنکھ کی شرم:-

سنی بھاگ دنتی بچن کی تو بات اپنا کموں[1] تجے سن نین کا نکات
جو کوئی جمع ہے نیک زنیاں[2] منے حیا شرم ہے ان کے نیناں سنے
جو بائی[3] نیک بی بیان سو کرتیاں جتی بچن سوں بچن ہور بچن سوں نین
یو دونو کوں بھوتیکہ[4] اک تو جھانک کہ بچنے[5] سوں بات ہو بچن سوں آنکہ
بچن ہور نین زن اوپر گھات ہے جتن جن کرے زن بچن سات ہے
گنوائی نین ہور بچن کوں جنے گنوائی اوسک[6] کے بچن کوں اونے
بچرا نیک ناری تو نیکی کے گن نین کا بیان نیک ناریاں تے سن
جو ہیں نیک ناریاں نین کے رتن شو پلکاں[7] کے درجگ میں رکھیاں جتن[8]
رکھیں شرم کے بھوین نے کا ڈکر بجز یار دکھلا وں نا کا نڈ کر
اپن[9] سیج میانے[10] بچن کوں جو پائین نین کے رتن تک بچن کوں دکھائین

---

[1] کوں (رکھوں) [2] زنیاں یعنی زنان [3] بائی (عورت) [4] بھوتیکہ (بہت یک) [5] بچن (بات) [6] (سکھ چین) [7] پلکوں کے [8] رکھتے ہیں [9] اپن، اپنے [10] میانے = درمیان،

نین یو نین ہے رتن اسے سکی	ادسے غیر سون کر جتن اسے سکی
زنان نیک ہے سو نین آپنے	وجیتیان[1] رہے غیر سوں بھانپنے
خطا سون نظر غیر پر جب کرین	تو تک دل میں لیا اس نظرسون پھرین
خدا ترس انکھیان رونو کیاں سدا	خدا ترس انکھیان پوخوش ہے خدا
اسی واسطے نیک جا[2] بان جنو[3]	اپن جیو میں پڑ پایان جنو
انجو حق کیری خوف سوں جوش کر	انکھیان اس جہان سیتے (ستے) سرپوش کر
رہین منتظر حق کے دیدار کیان	اچھین کرحلال آپنے یار کیان

اس ضمن میں بطور تمثیل ایک نیک بی بی کی عجیب و غریب حکایت نقل کی ہے، جس کو ہم بخوف طوالت ترک کرتے ہیں:۔

ضعیفی کی زبان میں وہی خصوصیات موجود ہیں، جو اس کے معاصرین کی ہیں البتہ بہ نسبت ہدایت جو فقہ کی کتاب ہے، اس کا انداز بیان دلکش اور شیرین ہے، ہندی الفاظ اور مرکبات بھی دلکش استعمال کئے ہیں، جو دور حاضر میں بھی استعمال ہوتے ہیں، مثلاً

ست کی ساری، گنونت، بھاگن، سہاگن، گن بھری، کھری، دہنی، بھاگ ونتی، روپ ونتی، سک (سکھ) کے سجن، نین کے رتن، نیک جائی، پاک جائی، نیک گن، یدگن، نرپتی، (لڑکا)

مروّج کا املا مرویچ، ایک کا املا ئیک، اور برائے تکمیل وزن شعر فعل آکو آر، ابیٹھ کا املا سنبھال کو سنبال، زن کی جمع زنیان وغیرہ،

حصر یا تاکید کے لئے بجائے ہی کے صرف "چ" استعمال کیا ہے جو دکنی خصوصیت ہے، ایک پو

---

[1] جیتیاں = دیکھتی رہتی ہیں کہ کہیں غیر محرم پر نظر نہ پڑ جائے۔ [2] نیک جایان = نیک جائی، نیک [3] جنو = جو،

غزل اسی ترکیب کی ہے، جس کو ہم آخر مین درج کرتے ہین، اس لحاظ سے ضعیفی کا شمار گیارہوین صدی ہجری کے دکھنی شعرا مین ہوتا ہے،

ہدایت ہندی مصنفہ ضعیفی کے ایک نسخہ مین جو حال ہی مین کتب خانہ آصفیہ مین داخل ہوا ہے، ضعیفی کی ہم کو حسن اتفاق سے چھ غزلین دستیاب ہوئی ہین، چونکہ یہ نایاب ہین، اس لئے درج ذیل کرتے ہین تاکہ یہ محفوظ ہو جائین، ان کا رنگ مذہبی ہے، دیوان کے متعلق کوئی علم نہین ہو سکا،

سیوا سدا اسجان کا جیتا ہے لگ کرنا یچ ہے
بندہ یو بالغ ہوئے پر بندگی یک بیٹ بڑنا یچ ہے

امید جینے کا پکڑ کب لگ رہیگا عیش مین
جیتا جیو بی ایک دن اس تھا سو مرنا یچ ہے

جیتا جیو ہے تج نین خبرا دمرگ تیری موت کی
جنگل حیاتی کا سگل یکبار رو چہ نا یچ ہے

آتا و جاتا ہے لگا اس دم کا نا کرا اعتبار
جتنا بھریا ہوئے کی تبی آخر یو دم سرنا یچ ہے

دولت بغیر ایمان کون نین ہر قراری جان تون
امید اس کے لطف کا ہوا تر سون ڈرنا یچ ہے

اپنا کیا اپنے آنگے آوے سو سرگز چوک نین
کرتب کے اپنی بھیک سون گوڈ بیا بھرنا یچ ہے

کر دست انگے دا تا رکے مانگے ضعیفی بھیک تون
جن بھیک کون پایا پچھے جنت مین با کرنا یچ ہے

سچ اپنا کیا ہو سو وہ اپنے ساتھ آوے گا
کمائی جو کیا یان سو وان تون نقد پاویگا،

مکافات اپنے عملان کا صبا[1] لینا ہے حق کن
لگا وی جھاڑ تون جیسا تو پھل دیسا چکھا دیگا

کہے ہین دار دنیا کون زراعت دین کا ہی کر
سچ وان کاٹ لیوی تون یہان جو بیج بجاویگا

کہین یعنی زراعت وہ جو عملان نیک ہر کے ہین
جزا سون یا سزا سون وان تن ہی کوئی جاویگا

جزا سون نیک مومن کی خبر جنت کی دیتا ہے
سزا سون کافر بد کون جہنم مین ہ کھا دیگا

اتیا اسے بھائی سن میری فضل ایمان مین تیرے
نل اتنا آن ناوے رسے نر کی بھل پر گنوا دیگا

---

[1] یعنی ہاتھ اٹھا کر [2] صبا، سچ [3] حق کن (خدا کے پاس) [4] بھول چوک،

اوّل ایمان لیا کر تون ضعیفی نیک عملان کر، تو ہے امید تج اکثر خدا تے خیر پا دیگا

یاری ہے اوس یار سین دل کین ترا اٹکا[1] نکو — او یار کی دنیا مین تون بل غیر پر بھٹکا نکو

دل باندنا کس غیر مین اکثر بڑا اجھٹ پوچھو — دو دیس[2] کے جینے مین تجہ جنجال کس جھٹکا نکو

لٹ پٹ ہوا ہے یون تجے وسواس سن خناس کا — پاڑین[3] اگر تج غیر پر تو ابیس وان[4] بھٹکا نکو

ہرگز اتا دل پر ترے جٹ غیر کی لگنے نہ دے — جس جٹ سوں وان ہو خیال سن کی جٹکا نکو

دہر خیال حق کے یاد مین ہر دم ضعیفی نا بسر — تج دل کیرے حق یاد مین کس غیر کا اٹکا نکو

بخشش بغیر اللہ کن دنیا مین نا کچ منگ تون — ہو بد کا صحبت چھوڑ تون نیکان ستی کر سنگ تون

اس سوچ ہو بد ہو نیک امر و نہی اسکا لیک — تون یان قضا کے باب مین بٹھو نہ ہو کر دنگ یون

اٹھ بیگ[5] دل اب سات لا چالاک ہو ہت پگ[6] ہلا — من نیک عملان میں چلا کوشش سون ناہو تنگ تون

اس لیے جو تقدیر ہے، حق کا کیا اسپیر ہے — او اس رنگے تدبیر ہے کیا کر سکے یا جنگ تون

ہر لگ سکت ہت پاؤن مین جا بیگ منزل ٹھان مین — میانے تو غیرے گاؤن مین نابٹ ہو کر لنگ تون
(درمیان غیر)

منزل مین دو مارک سمج اخلاص ہو دو جا ریا[7] — راہ ریا کون چھوڑ کر مخلص ہو چل یکرنگ تون

کرا ے ضعیفی نیک سنگ، ہوا حق ستی توفیق سنگ — سیک دنبدن کچ خوب ڈھنگ بیٹھا گیا بیڈھنگ تون
(سیکھ)

دنیان کی گود مین جا بیٹھیا تون ہو کے پسر[8] کا — منکا[9] کیا ہے دلکون فانی کی پسر کا

دنیا تھی دیک فانی جیسا چکر ہور[10] پانی — سنبال[11] کر آپسکو جیڑ[12] دین کا تون کیر کا

---

[1] کہین [illegible] [2] دو دیس (دو دن) ...... [3] (ڈالدین) [4] بھٹک نکو، ٹھیک مت۔ [5] بیگ، جلدی۔ [6] ہت پگ، اتھ پاؤن [7] دو [8] پسر کا، بیٹا ہو کر [9] منکا، دانہ [10] جیڑ، کیچڑ [11] سنبال، سنبھل کر [12] [illegible] ([illegible]) دو رنگ

دنیا بچھ مین عمل سون حاصل یو دین کرنا — ہور یاد مین دھرنا پکا دنیا کا ردپ کا
کر مال کن دنیاں کا کاتا یاتن کے سو گھر مین — آخر اسے قبر مین ہے آگ کا و بھبڑکا
دنیان یو سکا فران کون ہے شہد سوں بی فایق — مومن کے حق مین جوں ہن نیم کے سو جڑکا
دنیا مکھی کے تین تون بھلا لگیا ہور چینے — میر لیا جنگل کے تج سین ہے سوت کی کپڑکا
جو کوئی چڑیا ہو تس سون دنیا کا یو دلاما — جھولا اسے ہے آخر جن سے اپسکون پرکا
کیا چپڑ نہ لیا یو حرص و طمع تیرے دل کا — لگتا ہے درد سر جون برسانت کے سو جھبڑکا
بھڑا اوڑنا ضعیفی سے دین کی دولائی — دنیا کی ٹھنڈ کھا کھا کیا تن کیا مڑکا

دنیا کے تون منزل منے غفلت سون پڑ کر سو نکو — یو نقد تیری راہ کا رو ڈلی مین بھاند نکو
نفس امارہ چدرنگ جیتیا پھرے رولی بدل — رولی برابر خرچ تج حب الوطن کا کمو نکو
طمع دریا طول عمل یو رہ زنان تج راہ کے — انکے جھڑپ مین تون سپڑا ہسین نکالی اونکو
لہو و لعب کینہ غضب تج راہ کے غولان ہیں — کھانا فریب ان یات چال انسو گرگھنگو نکو
تون صدق ہو اخلاص کے مارگ پہ ہو ثابت قدم — کچ مو کچل آڑا تیرا خوش خلق ہو بد خو نکو
بد خوئی کا یو بوج تج ماندہ کریگا راہ مین — یو بوج غیری رے عبث گردنپہ اپنے دھونکو
حق راہ کون تون توں پوہنچ نے کرنا تعین کون ہمیشہ — ہوا اس انگے کس غیر کا ان مان جت جونکو
جانے منگے اس راہ کر ساچے مریدای طالبان — تو پاؤ لغزش ہے میا اخلاص سون بھولو نکو
اب آپنے کون ایک جان دین محمد کون پچھان — تب پوہنچیا اس رہ بگیان تو ایک ل ہو ڈھونکو

بولا ضعیفی حال نیز گندی عمر تو جو ئی نہ چیز
اب رہی سو عمر کے عزیز غفلت سو گذرا نونکو

سلہ سوت کی پکڑ۔ سوت کی ڈوری جس سے مچھلی کو شکار کرتے ہیں یعنی گل۔ سلہ روی۔ اورن سلہ غول اول۔

"پھر وہی نشاطِ رفتہ"!

از

نواب جعفر علی خاں اثر لکھنوی

مارچ ۵۲ء کے رسالہ نگار لکھنؤ میں ڈاکٹر عندلیب شادانی کے مجموعۂ کلام "نشاط رفتہ" پر میری
تید شائع ہوئی تھی، نومبر اور دسمبر ۵۲ء کے رسالہ معارف اعظم گڈھ میں پروفیسر عطاء الرحمٰن کاکوی نے اس
جائزہ لیا ہے،

پروفیسر صاحب کو میری تنقید میں جو چیز نمایاں طور پر کھٹکی وہ شادانی صاحب کے کلام پر "جا بجا دعا زیکا
لاحین ہیں"، وہ میرے اس فعل کو "بڑی خطرناک قسم کی رسم" سے منسوب کرتے ہیں، اور اس کا منشاء یہ قرار
یتے ہیں کہ میں اپنی شاعرانہ عظمت منوانا چاہتا ہوں، میں آج تک اس غلط فہمی میں مبتلا تھا، کہ شاعری
نقد شعر دو مختلف چیزیں ہیں، اور اگر (بدقسمتی سے) کسی میں یہ دونوں باتیں جمع بھی ہو جائیں، تو شاعرا
ت کا دار و مدار کلام پر ہوگا، نہ ملکۂ انتقاد پر، ورنہ خانِ آرزو جنھوں نے شیخ علی حزین کے اشعار پر اعتراض
؛ اور اصلاحیں دیں، حزیں سے بہتر شاعر مانے جاتے پھر فرماتے ہیں کہ "یہ رسم پھیلی تو لوگ میر اور غالب کے کلام
ی اصلاحیں دینا شروع کریں گے، بالفرض ایسا ہوا تو یہ خطرناک اقدام کیوں ہوگا، میر نے اپنے بعض معاصرین
کلام پر اصلاح دی، میر حسن نے اختلاف کیا، اس سے میر یا میر حسن کی شاعرانہ عظمت میں کیا اضافہ یا
ان ہوا، سودا اس معاملے میں سب سے پیش پیش تھے، تو کیا اس بنا پر اس کی شاعرانہ شہرت کو چار چاند
گ گئے، غالب بھی نکتہ چینی سے محفوظ نہ رہے، چنانچہ یادگار غالب میں ہے:-

"مرزا کے کلام پر اگر کوئی ٹھیک اعتراض کرتا، یا کوئی عمدہ تصرف اُن کے شعر مین کرتا تھا تو اُس کو فوراً تسلیم کر لیتے تھے"

مغربی ادب مین بھی اس نقد و تصرف کی مثالین کثرت سے ہین، شاعر اگر نقاد بھی ہے، تو اُس کی دونون صلاحیتون کو خلط ملط کیون کیجیے، حاشا اگر کسی کے شعر پر اعتراض کرنے یا بدل تجویز کرنے سے میرا منشا زبان کی خدمت کے سوا اور کچھ ہو، ترمیم پیش کرنے سے صاحبِ شعر کو غور کرنے کا موقع ملتا ہے، اگر اعتراض یا ترمیم معقول ہے، تو قبول کر سکتا ہے، ورنہ اپنے شعر کی صحت کے متعلق اس کی رائے اور محکم ہو جائے گی، پڑھنے والون کو بھی کلام کے پرکھنے، الفاظ کے نازک فرق، مفاہیم اور برمحل استعمال، محاورات کے صحیح یا غلط صرف کے جانچنے کا شوق پیدا ہوگا، خود پروفیسر صاحب کا مضمون اس کا شاہد عادل ہے،

انھون نے یہ بھی فرمایا ہے، کہ میر و غالب کے کلام مین اصلاح کی بہت گنجائش ہے، کیا اچھا ہو کہ ان باکمالون کے پورے کلام کو نہین تو چند غزلون کو اُن کے عہد کی زبان کو مدّنظر رکھتے ہوئے اصلاح سے مزین کرنے کی کوشش کرین، یہ کام خطرناک کیسا بہت مفید اور دلچسپ ہوگا، ہان ایک اندیشہ ہے، اگر اعتراض پنچ تلے نہ ہوئے، یا اصلاح اٹکل پچو ہوئی تو پروفیسر صاحب کا مذاقِ شعر فہمی و سخن سنجی مطعون ہو جائے گا

اُن کا یہ بھی ادعا ہے کہ مین نے کلام شادانی کے ادوار قائم کرنے مین زیادتی سے کام لیا ہے مگر اس الزام یا اتہام کی تائید مین ایک لفظ بھی سپرد قلم نہین کیا، خود شادانی صاحب نے اپنے کلام کے دو ادوار قائم کئے ہین، پہلا دور ۲۳ئہ سے اگست ۲۹ئہ تک، دوسرا جولائی ۳۳ئہ سے تا اشاعت کلام، درمیان مین پانچ سال کا وقفہ بجز ایک نظم کے خاموش ہے، میری جو کچھ زیادتی ہے، یہ ہے کہ اس وقفہ کو بھی ایک نام دیا "خاموش ماتم نشاط رفتہ" یا "دورِ انقباض و دل گرفتگی" اور یہ بھی لکھ دیا تھا کہ سرچشمۂ الہام کے عارضی طور خشک ہو جانے کا بوگ اور شاعرون پر بھی پڑا ہے،

پروفیسر صاحب کو تسلیم ہے کہ غزل مین معشوق کے لئے ضمیر مؤنث کا استعمال مستحسن نہین، ۱۱

شادانی صاحب اس بدعت کے مرتکب ہوئے ہیں، تاہم فرماتے ہیں کہ مجھے اس پر ناجائز فائدہ اٹھانے کا موقع مل گیا، یہ فائدہ اگر اس اختلاف ضمیر کی طرف توجہ دلانے کو کہ کبھی معشوق کو مذکر اور کبھی مؤنث ضمیر سے مخاطب کرتے ہیں، فائدہ اٹھانے سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، ناجائز کیونکر ہوا، جب خود پروفیسر صاحب ایسے ناہموار استعمال ضمیر کے مؤید نہیں،

اگر میں شادانی صاحب کی بعض نظموں کی تعریف کرتا ہوں، اور بقول پروفیسر صاحب دل کھول کر تعریف کرتا ہوں تو اس سے بھی اُن کو بوے استہزار آتی ہے، مگر تحریر نہیں فرماتے، کہ میرے کن الفاظ سے استہزار کی بوے ناخوش گوار نکل کر پراگندگیِ شامہ کا موجب ہوئی،

پروفیسر صاحب نے میری یہ عبارت نقل کرنے کے بعد کہ مجھے نشاطِ رفتہ میں زبان و بیان کی خامیاں اور تخئیل کی کمزوریاں بھی نظر آئیں، یہ شعر درج کیا ہے،

سُنا ہو تم نے شاید میرے ہمسایوں میں چرچا ہے کہ اکثر رات کو رونے کی اک آواز آتی ہے

حالانکہ یہ شعر اور اسی قبیل کے دیگر اشعار نگار کے ص ۳۹ پر اس عبارت کے ذیل میں درج ہیں :

" اگر یہ تقسیم درست ہے، تو پہلے دور کی شاعری کو یکسر نغمۂ شادی اور دوسرے دور کی شاعری کو یکسر نوحۂ غم ہونا چاہئے، مگر ایسا نہیں ہے، اور اُن کا (شادانی صاحب کا) فرمانا کہ اُن کی شاعری تمام تر حال ہے، اور انھوں نے زندگی میں ایک شعر بھی ایسا نہیں کہا جس پر آپ بیتی کا اطلاق نہ ہو سکے، بہت کچھ ترمیم کا محتاج ہوجاتا ہے، کیونکہ دورِ نشاط و کامرانی میں بھی اُن کے قلم سے غزلیہ اشعار زیادہ تر درد انگیز ہی نکلے ہیں، جس طرح خیالی نقشوں کو حالیہ نہیں کہا جا سکتا، عہدِ طرب میں المیہ شاعری حالیہ نہیں ہو سکتی، دورِ اوّل کے بعض اشعار مثالاً پیش کئے جاتے ہیں،

سُنا ہو تم نے شاید میرے ہمسایوں میں چرچا ہے کہ اکثر رات کو رونے کی اک آواز آتی ہے "

حیرت کیوں نہ ہو جب پروفیسر صاحب فرماتے ہیں کہ میں نے یہ شعر زبان و بیان کی خامی دکھانے کو درج

کیا، اس ضمن کے اشعار کا سلسلہ نگار کے ص ۴۲ سے شروع ہوتا ہے اور اس کی تمہید ہے کہ

"مجھے نشاط رفتہ میں زبان کی خامیاں اور تخیل کی کمزوریاں بھی نظر آتی ہیں انھیں کی طرف

اشارہ کرتا ہوں"

ان اشعار کا سلسلہ اس شعر سے شروع ہوا ہے،

حُسنِ حجاب کوش فریب نظر سہی رعنائی خیال کا سامان ہو گیا

پروفیسر صاحب نے ص ۴۲ کی عبارت کو ص ۲۹ پر منتقل کر دیا، اور میری بحث کی نوعیت بدل دی،

انھوں نے ایسا کیوں کیا وہی بتا سکتے ہیں،

میں نے شعر زیر نظر (سنا ہو تم نے شاید الخ) کے متعلق یہ عرض کیا تھا کہ اس سے قطع نظر کہ مضمون

پامال و فرسودہ ہے کون باور کرے گا کہ ڈاکٹر صاحب راتوں کو اس شور سے روتے تھے کہ ہمسایوں کی نیند

حرام ہی نہیں ہوتی تھی، بلکہ اس گریۂ شبگیر کا اس قدر چرچا تھا کہ معشوق کو بھی اطلاع ہو گئی ہو گی"

ظاہر ہے کہ میں نے یہ شعر اور ایسے ہی دوسرے اشعار نشاط رفتہ کے اس قول کی تردید میں پیش کئے تھے، کہ

وہ جو کچھ کہتے ہیں، قال نہیں، بلکہ تمام تر حال ہوتا ہے، چنانچہ اس کے فوراً ہی بعد یہ شعر تھا،

پس دیوار تڑپنے میں لہو رونے میں ایک لذت ہے کوئی ہو کہ سر بام نہ ہو

اور دریافت کیا تھا کہ کیا ڈاکٹر صاحب کو در اصل یہ سانحہ پیش آیا، کہ معشوق کے پس دیوار تڑپے اور لہو

روئے ہیں،

پروفیسر صاحب نے اس دھن میں کہ میرے اس دعوے کو غلط ثابت کریں کہ شعر (سنا ہو تم نے شاید الخ)

کا مضمون پامال و فرسودہ ہے، اس کو عجیب غریب معنی پہنائے ہیں، فرماتے ہیں،

"رونے میں نہ شور ہے نہ ہنگامہ ہے، بلکہ ایک آواز آتی ہے جس میں کتنی نرمی ہے، اس پر ...

کانون کان خبر ہوتی ہے، اس کا چرچا ہوتا ہے، اس لئے شاید کا لفظ کتنا بلیغ رکھا ہے"

اس سے قطع نظر کہ کانون کان خبر ہونا مہمل و بے معنی فقرہ ہے، کیونکہ محاورہ کانون کان خبر نہ ہونا ہے، جو ہمیشہ نفی مین استعمال ہوتا ہے، یہ عجب مدھم سرون مین رونا ہے کہ ہمسایون کو خبر بھی ہو جاتی ہے، اس کا چرچا بھی ہوتا ہے، اور یہان تک ہوتا ہے، کہ قائل شعر کو بھی علم ہو جاتا ہے، اور معشوق سے کہتا ہے کہ تم نے بھی شاید سُنا ہو، شادانی صاحب رونے کی آواز کہتے ہین، پروفیسر صاحب رونے کو خارج کر کے خالی آواز رکھتے اور اُس مین نرمی پیدا کرتے ہین، اور اس سے قطعاً خالی الذہن ہو جاتے ہین، کہ یہ رونا کم سے کم اتنی بلند آواز سے تو ضرور ہے کہ ہمسایون کے کانون تک پہنچتا ہے۔

پروفیسر صاحب کا ایک اور فعل وضاحت طلب ہے، انھون نے میرے بعض اعتراضات ادھورے نقل کئے ہین، اور بعض مجوزہ ترمیمات شعری درج کرنے سے اجتناب کیا ہے۔ یہ کیون؟ مثلاً شادانی صاحب کے اس شعر مین

حسنِ حجاب کوش فریبِ نظر سہی رعنائی خیال کا سامان ہو گیا

مین نے مصرعِ اولیٰ یون تجویز کیا تھا، ع

"حسنِ حجاب کوش کو دیکھا کہان مگر"

پروفیسر صاحب نے اسے نقل نہیں کیا ورنہ فریبِ نظر کا ابہام کھُل جاتا، انھون نے میرا پورا اعتراض بھی نقل نہین کیا،

شادانی صاحب کا شعر ہے:

مین جب یہ سوچتا ہون کہ تم سے جدا ہون مین پھرون یہ سوچتا ہون کہ کیا سوچتا ہون مین

میری عبارت یہ ہے:-

"سوچنا اور سوچنے کے درمیان سوچنا کہ کیا سوچتا ہون تاہم احساسِ جُدائی نفسیات

کے کسی اصول کے مطابق نہین، تصور کی محویت اور خودیت کی صورت گری کا کرشمہ یون دکھایا جا سکتا ہے : ع

تم جیسے پوچھتے ہو کہ کیا سوچتا ہون مین

اب ملاحظہ فرمائیے کہ پروفیسر صاحب میرا اعتراض کیونکر نقل کرتے ہین :-

"سوچنا اور سوچنے کے درمیان یہ سوچنا کہ کیا سوچتا ہون نفسیات کے کسی اصول کے مطابق نہین"

انھون نے میری مجوزہ ترمیم بھی درج نہین کی، میری عبارت کے بیچ سے تاہم احساس جدائی کے ٹکڑے کا حذف تو بہت ہی معنی خیز ہے کیونکہ وہ پروفیسر صاحب کے جواب مین ضم ہوگیا ہے ان کی عبارت ہے :-

"تعجب ہے کہ ایک اچھے شعر کو ہدف اعتراض بنایا جائے، خوبی تو اسی مین ہے کہ عاشق کو خود ہی یہ سوچ ہوتی ہے، کہ مین یہ کیا سوچ رہا ہون، کہ تم سے جدا ہون، تم سے اور احساس جدائی" ؟

انصاف سے کہئے کہ پروفیسر صاحب کا بیان کردہ مطلب میرے ترمیم شدہ شعر سے نکلتا ہے یا اصل شعر سے، یہ بھی توجہ دلادون کہ "نشاط رفتہ" اور "نگارین" مین سوچنا کا املا ہر جگہ بلا نون غنہ ہے، اور پروفیسر صاحب نے ہر جگہ نون غنہ کا اضافہ کیا ہے،

شادانی صاحب کا شعر ہے :-

یاد آتی ہے جو مرحوم تمناؤن کی — بھول جاتا ہون کہ محروم تمنا ہون مین

پروفیسر صاحب نے میرا اعتراض اس طرح نقل کیا،

"مرحوم تمناؤن کی جگہ خون گشتہ تمناؤن بہتر ہوتا"

اور فرمایا کہ :-

"میرے خیال مین دونون مساوی ہین، مرحوم اور محروم مین جو لطف تجنیس ہے، اس سے بھی

یہ شعر محروم ہو جائے گا۔"

حالانکہ میرے اعتراض مثنوی نگار کی ابتدا ہی ان الفاظ سے ہوتی ہے:-

"مرحوم و محروم کی تجنیس و ترصیع اگر نظر انداز کر دیجئے۔۔۔۔۔"

شادانی صاحب کا شعر ہے:-

کاش مجھے بیدرد سمجھ کر مجھ سے انھیں نفرت ہو جائے ان کا اندوہ ناکامی اور بھی کھائے جاتا ہے

اس پر میرا اعتراض کو پروفیسر صاحب نے اس طرح درج کیا ہے:-

"معشوق کو اندوہ ناکامی سے متہم کرنا حد درجہ ابتذال ہے"

اصلاح:- اُن کے نازک دل کا دکھنا اور بھی کھائے جاتا ہے"

پروفیسر صاحب کا جواب ہے کہ اس شعر کو ابتذال سے منسوب کرنا خود اپنے تخیل کی بے راہ روی ہے، عاشق کو یہ گوارا نہیں کہ معشوق اس کا غم کھائے، اس لئے وہ تمنا کرتا ہے کہ میری ذات سے اُس کو نفرت ہو جائے تاکہ اس کو سکون ہو،

میرے عائد کردہ اعتراض کی پوری عبارت یہ ہے:-

"عاشق اگر شاعر بھی ہے، تو معشوق کو "اندوہ ناکامی" سے متہم کرنا حد درجہ کا ابتذال ہے، ایسے اشعار کہنے کے لئے بڑا سلیقہ درکار ہے۔ ایک اسلوب یہ ہو سکتا تھا:

"اُن کے نازک دل کا دکھنا اور بھی کھائے جاتا ہے"

کوئی پروفیسر صاحب سے پوچھے کہ اندوہ ناکامی محض غم ہے یا ناکام رہنے کا غم ہے، کیا معشوق کو ناکام رہنے کا غم ہونا اس کا غماز نہیں کہ عاشق کے وصل سے بہرہ مند نہ ہوا، اور اس کو عاشق سے نسبت تھی، کیا نفرت ہو جانے میں یہ اشارہ نہیں کہ اب تک اُسے عاشق سے محبت ہے، میں نے پیشتر کی عبارت میں مذموم پہلو کو "ابتذال" اور "سلیقہ درکار ہے" الفاظ سے پردے پردے میں بیان کیا تھا، پروفیسر صاحب

جب اس کو میرے تخیل کی بے راہ روی پر محمول کیا تو مجبوراً شرح کرنی پڑی،

شادانی صاحب کا شعر ہے،

ترے لطفِ بے کراں نے مجھے عمر بھر رلایا   کہوں کس طرح کہ میں نے صلۂ وفا نہ پایا

پروفیسر صاحب نے میرے اعتراض کا صرف ایک جزو وہ بھی ادھورا نقل کیا، باقی کی خانہ پری وغیرہ وغیرہ سے کر دی، اس طرح: "اس کو حقیقی شاعری سے کوئی لگاؤ نہین، معشوق کے لطف بے کران نے رلایا کیون پھر اسی کو آپ صلۂ وفا سمجھتے ہین" وغیرہ وغیرہ کی جگہ یہ الفاظ ہین "یعنی آپ کو وفا کا اور کوئی صلہ ملا، تو پھر لطفِ بے کراں کی گنجایش کہاں"،

"رلایا" کے قبل مین نے اصل شعر کی مطابقت مین "عمر بھر" لکھا تھا، پروفیسر صاحب نے اس کو حذف کر دیا،

اب ملاحظہ کیجئے کہ پروفیسر صاحب شعر کے کیا معنی بیان کرتے ہین: "شعر کا مفہوم یہ ہے کہ صلۂ وفا ملا، اور خوب ملا، اسی کا تو رونا ہے، کاش تو بے وفا ہوتا، لطف بے کران نہ کرتا، تو پھر یہ اذیت کیون ہوتی، شادانی صاحب کے ایک دوسرے شعر سے اس کی وضاحت ہو جائے گی،

رات اک بزم مین تھے جور و جفا کے شکوے   دل بھر آیا جو تری مہر و وفا یاد آئی،

ع: "کہون کس طرح کہ مین نے صلۂ وفا نہ پایا"

کے یہ معنی لینا کہ صلۂ وفا ملا اور خوب ملا، پھر خواہ صلۂ وفا ملنے کا رونا رونا، وہ بھی عمر بھر، نغز گفتاری ہو تو ہو، شعر کے مفہوم سے اُسے کوئی علاقہ نہین، میرا اعتراض بدستور قائم ہے،

شادانی صاحب کا شعر ہے

حُسن کی تکمیل ممکن ہو تو بتلاؤں تجھے   ہم نشیں وہ کچھ ادائیں تھین جو دل کو بھا گئین

مین نے "کچھ ادائین" کی جگہ "کیا ادائین" تجویز کیا تھا، پروفیسر صاحب کا جواب جہاں تک مجھ سے

متعلق ہے ، یہ ہے کہ

"اعتراض اس لئے غلط ہے کہ شاعر کہتا ہے کہ کون سی ادائیں تھیں جو بھا گئیں، اس کا بتانا اسی وقت ممکن ہو جب حُسن کی تحلیل کی جائے یعنی اُس کا تجزیہ کیا جائے"،

کیا پروفیسر صاحب کے الفاظ "کون سی ادائیں"، میرے مجوزہ "کیا ادائیں" کی بدلی ہوئی شکل نہیں ہے؟ "کچھ ادائیں" کا مفہوم ہے کہ ادائیں معلوم ہیں، مگر ان کا بیان کرنا، یا اُن کی شرح منظور نہیں، ایسی صورت میں تحلیل یا تجزیۂ حسن کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، "کیا ادائیں" کا یہ مطلب ہوا کہ اداؤں کی نوعیت متعین نہیں کی جا سکتی، ممکن ہے کہ تجزیۂ حُسن سے یہ معا حل ہو، عجب نہیں کہ شعر کہتے وقت شادانی صاحب کے تحت الشعور میں حافظ کا یہ مصرع ایوانِ شعور میں داخل ہونے کو مچل رہا ہو،

ع: بسیار شیوہ ہاست بتان را کہ نام نیست

شادانی صاحب کا شعر ہے،

تم سے کیا چھوٹے کہ دل کے ولولے ہی مٹ گئے

آرزوئیں چند کلیاں تھیں کہ جو مرجھا گئیں

میرا اعتراض تھا کہ "جو" میں "کہ" یا "جو" زائد ہے اور یہ ترمیم پیش کی تھی :

ع :۔ آرزوئیں چند کلیاں تھیں کھلیں، مرجھا گئیں

پروفیسر صاحب تسلیم کرتے ہیں کہ "جو" یقیناً سماعت پر بار ہے، مگر اس عیب سے کوئی شاعر نہ بچ سکا، اگر عیب کی پیروی حسن ہے تو مجھے کچھ کہنا نہیں بجز اس کے کہ عیب دور ہو سکتا ہے تو اُسے کیوں گوارا کیا جائے، میرا مجوزہ مصرع شاید مقصد پورا کر دیتا ہے۔ مگر پروفیسر صاحب اسے قابلِ اعتنا نہ سمجھے،

شادانی صاحب کا شعر ہے،

دلوں میں جوششِ نشاط ہو عجب امنگ ہو   یہ نشۂ دورِ انبساط کی ترنگ ہے

پروفیسر صاحب میری عبارت درج کئے بغیر فرماتے ہین کہ نہ کی جگہ یعنی یہ ہونا چاہئے۔ اثر صاحب کو اتنا بھی بدگمان نہ ہونا چاہئے، حالانکہ مین نے خود تحریر کر دیا تھا کہ ممکن ہے نہ کی جگہ یہ ہو۔ مگر یہ ضرور تھا اس لئے کہ مجھکو بدگمان ٹھہرائین، میری عبارت نقل نہین کرتے،

شادانی صاحب کا مصرع ہے:

ع "سادہ بیاضِ گردن اک خندۂ سحر ہے"

میرا اعتراض تھا کہ سادہ بیاضِ گردن کو خندۂ سحر سے تشبیہ دینا تخئیل کی بے راہ روی ہے خندۂ سحر سے شگفتگی و رنگینی کا خیال علٰحدہ نہین کیا جا سکتا، گردن مین صرف سپیدی ہوتی ہے، جسے ان کیفیتون سے کوئی ربط نہین،

پروفیسر صاحب جواب دیتے ہین کہ بیاضِ گردن کو خندۂ سحر سے تشبیہ دینا اگر تخئیل کی بے راہ روی ہے تو آتش بھی اُس کے مجرم تھے، انھون نے کہا ہے:-

بیاضِ گردنِ جانان کو صبح کہتے ہم　　　ستارۂ سحری تکمۂ گلو کرتے

خطا معاف پروفیسر صاحب خندۂ سحر محض سحر نہین ہے، بلکہ طلوعِ سحر ہے، یہ وہ وقت ہے جب آفتاب نکلنے کو ہوتا ہے، اور مشرق مین شفق پھولتی ہے، آتش کے شعر مین صرف لفظ صبح ہے، نہ کہ طلوعِ صبح، ستارۂ سحری لانے سے واضح ہے کہ اُس نے صبح کی وہ ساعت انتخاب کی ہے جسے تڑکا، یا پو پھٹنا، صبح کا منہ دُھندلکا یا خطِ ابیض کا نمودار ہونا کہتے ہین جس مین نام کو بھی سُرخی نہین ہوتی، بیاض کے معنی ہی سپیدی کے ہین، اور بیاضِ گردن سپیدیِ گردن کے سوا کچھ نہین، افتخار کا شعر ہے ؎

خدام ناصیہ سا ہین حضور مین تیرے　　　سوادِ چشمِ شب گردنِ سحر کی بیاض

انھی وجوہ سے مین نے مصرع کی یہ ترمیم تجویز کی تھی:-

ع "سادہ بیاضِ گردن اک سیمگون سحر ہے"

شادانی صاحب کا شعر ہے:

شبہائے تار و تنہا باکار کر رہی ہوں اک موتیوں کی مالا تیار کر رہی ہوں

مصرع اولیٰ کی میں نے یہ صورت تجویز کی تھی،

ع شب ہائے تار و تنہا ضو بار کر رہی ہون

اس طرح مصرع ثانی مین موتیون کی مالا (آنسوؤن کی لڑی) سے ایک ربط پیدا ہوجاتا، پروفیسر صاحب نے میرا پورا اعتراض درج کرنے کے بجائے صرف یہ ٹکڑا اے لیا کہ "باکار کا تنہا استعمال اردو مین فصیح نہین" اس سے انحراف ممکن نہ ہوا تو کہہ دیا کہ بیکار اگر فصیح ہے تو باکار غیر فصیح کیون ہو، کثرت استعمال سے، یہ بھی ویسا ہی باکار ہوجائے گا، جیسے بیکار،

غیر فصیح الفاظ استعمال کیجئے، اور توقع رکھئے کہ کثرت استعمال سے فصیح ہوجائیں گے، اگر یہ زبان کی خدمت ہے تو زبان کی مٹی پلید کرنا کسے کہتے ہین۔

نومبر کے معارف مین تین اشعار ایسے ہین، جن پر میرے اعتراضات مین کوئی تحریف یا تخفیف نہین کی گئی، اب اُن جوابات کا جائزہ لیتا ہون،

نیم نگاہ دے گئی دل کو فریب التفات نقش امید اُبھر گیا، صبر کا حوصلہ ہوا

میرا اعتراض تھا کہ صحیح زبان نقش امید ابھرا ہے، نہ کہ اُبھر گیا، پروفیسر صاحب کے خیال مین "دے گئی" کی مناسبت سے اُبھر گیا بہتر ہے، ایک جواب تو یہ ہے کہ اگر ابھر گیا بہتر ہے تو حوصلہ ہوا" سے حوصلہ ہوگیا" بہتر ہے نہ کہ حوصلہ ہوا، علاوہ برین اشعر کی نثر سے "اُبھر گیا" کی مہملیت آئینہ ہوجاتی ہے: نیم نگاہ دل کو فریب التفات دے گئی، (جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ) نقش امید اُبھرا (اور) صبر کا حوصلہ ہوا،

مایوس تمنا کی اللہ رے بیتابی رونے سے بھی اب دل کو تسکین نہین ہوتی

میرا اعتراض تھا کہ عالم یاس مین بیتابی کہان، مایوس کی جگہ برباد پڑھئے، پروفیسر صاحب تسلیم کرتے

ہیں، کہ مایوس سے برباد بہتر ہے، میری ترمیم اس دعوے کی تابع تھی، کہ مایوسی میں بیتابی نہیں ہوتی، لطیفاً کو ترجیح دینے کے بعد بھی فرماتے ہیں، کہ بیتابی میں اگر گھبراہٹ بھی شامل ہے تو داغ کا یہ شعر سنئے:

عالم یاس میں گھبرائے نہ انسان بہت　　　　دل سلامت ہو تو حسرت بہت ارمان بہت

پروفیسر صاحب کو خود بھی اعتماد نہیں کہ بیتابی میں گھبراہٹ شامل ہو، ورنہ لفظاً گھبرانے سے شروع نہ کرتے، داغ کے مطلع میں گھبرانا پریشان ہونا ہے، نہ کہ بیتاب ہونا، بقول خواجہ میر درد علیہ الرحمۃ :- "بس آج تو میرا بھی جی گھبرا گیا"،

نہ سنو قصۂ ناکامِ محبت نہ سنو　　　　یہ ہے وہ خواب کہ جسکی کوئی تعبیر نہیں

میرا اعتراض تھا کہ دونوں مصرعے نامربوط ہیں، ناکامی محبت کو قصہ کہکر خواب کہنا غلط، اور جب خواب نہیں تو تعبیر کا سوال پیدا نہیں ہوتا، پروفیسر صاحب کا جواب ہے کہ کسی ناکامِ محبت کا قصہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی خواب جو شرمندۂ تعبیر نہ ہو۔

یہ مانتے ہوئے بھی کہ قصے کو خواب کہہ سکتے ہیں خواب کی تعبیر ناکامی موجود ہے، خواب شرمندۂ تعبیر ہوگیا اور یہ کہنے کی گنجایش نہ رہی کہ اس خواب کی کوئی تعبیر نہیں کسی قدیم شاعر کا مطلع ہے،

سرگذشتِ بلاکشان نہ سنو　　　　نہ سنو میری داستان نہ سنو

پروفیسر صاحب کا مضمون نومبر کے معارف میں اس شعر پر ختم ہوتا ہے،

یکسان موسم یکساں راتیں بادو بارا ہیں،

سونے والے سوتے ہیں اور رونے والے روتے ہیں

یہاں تک مارچ کے نگار میں ان اشعار کی تعداد اٹھائیس ہے جن پر میں نے ایراد کیا ہے، پروفیسر صاحب نے اُن میں سے صرف اکیس پر جواب میں قلم اٹھایا ہے[1]، سات کو نہ تو چھوا نہ اُن کا تذکرہ کیا، کہیں[2]

---

[1] معارف :- پروفیسر صاحب نے اثر صاحب کے بعض اور اعتراضات کے جواب بھی دیے تھے جن کی صحیح تعداد

ین سے نو اشعار پر میرے اعتراضات کو کلاً یا جزءاً تسلیم کر لیا گیا ین حق بجانب نہ ہون گا اگر یہ تجزیہ نکالون کہ اُن سات اشعار پر بھی میرے اعتراضات کو صحیح مان لیا گیا مگر تسلیم شدہ اعتراضات کی تعداد گھٹانے کو انھین شامل نہین کیا گیا، وہ سات شعر جو پروفیسر صاحب نے اپنے جائزہ سے خارج کر دیئے یہ ہین :

۱۔ مٹ گئی وہ بھی جو باقی تھی امید موہوم — خود فریبی کی بھی اب تو کوئی امید نہین

۲۔ توڑ مجھ ... تمنا سے وفا رنج نہ دے — آہ کرتا ہون مگر خواہشِ تاثیر نہین

۳۔ شباب حسن کی رعنائیان شادمنگی — برائے نام جو احساسِ ننگ باقی ہے

۴۔ کرون جو مین گلۂ ہجر ناسپاس نہین — یہ کم ہو کیا کہ تری یاد مین گذرتی ہے

۵۔ ہائے وہ حال کہ جب درد سے جی بھر آئے — اور یہ ڈر بھی ہو کہ یا رب کوئی بدنام نہ ہو

۶۔ ہو کے مایوس بھی ہم جیتے ہین ہان جیتے ہین — وائے وہ زیست اجل پر بھی جسے ناز نہ ہو

۷۔ کہین آگی ہے ضمیران کہین کھلی ہو چاندنی — کسی طرف ہے نازبو کسی طرف ہو جعفری

لہذا اٹھائیس مین صرف بارہ اعتراضات ایسے ہین جن کے بارہ مین پروفیسر صاحب کو مجھ سے اختلاف ہے،

شادانی صاحب کے اشعار کی مجموعی تعداد جن پر مین نے اعتراض کیا انسٹھ ہے، دسمبر کے معارف مین نگار کے باقی ماندہ اکتیس اشعار مین سے پروفیسر صاحب نے صرف بائیس۲۲ پر قلم اٹھایا ہے. ان مین سے گیارہ پر میرے اعتراضات کو تسلیم کر لیا ہے، گیارہ مین اختلاف کیا ہے، نو اشعار کے متعلق نومبر کے معارف کی طرح موافقت یا مخالفت مین کچھ لکھنا کیسا اُن کا ذکر ہی نہین کیا. مین دوبارہ اپنے شبہہ کا اظہار کرتا ہون کہ اس پردے مین قابلِ تسلیم اعتراضات کی تعداد کو گھٹانا ہے، اگر کوئی اور وجہ ہے تو اُس کا بتانا پروفیسر صاحب کا فرض ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ) یاد نہین مگر ان کا مضمون اتنا طویل ہو گیا تھا، کہ اس کی اشاعت کی گنجائش نہین تھی، اس لئے بعض جوابات جو نسبتہً غیر ضروری معلوم ہوئے حذف کر دیئے گئے تھے، اس لئے اُس کی ذمہ داری اُن پر نہین ہے،

مضمون کا طول کم کرنے کو اُن کے جوابات مشمولہ معارف بابت دسمبر ۱۹۳۸ء کا جائزہ نہیں لیتا، البتہ پروفیسر صاحب کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ انھوں نے توجہ دلائی اور حضرت شادانی سے معافی کا خواستگار ہوں کہ اُن کا یہ شعر نہ معلوم کس دُھن میں غلط نقل کر گیا، اور پھر معترض ہوا،

نہ کچھ کہنا نہ سننا اور حالِ دل سمجھ لینا		خموشی ہی محبت کی زبان معلوم ہوتی ہے

میں نے سنات سے پہلے بھی کچھ کا اضافہ کر دیا، غالباً اُس وقت یہ شعر بھی میرے دماغ میں چکر کھا رہا تھا، اور شادانی صاحب کے شعر سے خلط مبحث ہو گیا،

نہ کچھ کہنا نہ کچھ سننا فقط منھ تکتے رہ جانا		اور اُس کے بعد پچھتانا کہ حسرت کہہ نہ دی اپنی

سبب جو کچھ ہو مجھے اپنی غلطی پر افسوس اور ندامت ہے،

مگر تلافی بھی ہو گئی، "جہاں میں" کے ایک مضمون میں میں نے سہواً جرأت کا ایک شعر انشا سے منسوب کر دیا، پروفیسر صاحب نے "آوارہ گرد اشعار" کے سلسلے میں مجھے سخت سرزنش کی دسمبر کے معارف میں پروفیسر صاحب نے یہ شعر مصحفی سے نامزد کیا ہے،

لپٹوں ہوں میں اپنے ہی گلے سے		سمجھوں ہوں کہ ہے کنار تیرا

حالانکہ یہ شعر انشار کا ہے، اور پروفیسر صاحب نے مصرع اولیٰ میں تھوڑا تصرف کر دیا ہے، صحیح مصرع یوں ہے، "لپٹوں ہوں گلے سے آپ اپنے"

پوری غزل اُن کے کلیات میں موجود ہے،

دسمبر کے معارف میں پروفیسر صاحب نے شادانی صاحب پر براہ راست دھاوا بول دیا ہے، ٹھیرے ٹھیرے بدلائی ہونے دیجئے، بندہ رخصت،

وفیات

ایک شریف النفس فاضل دوست کی دائمی مفارقت

پروفیسر شیخ عبدالقادر سرفراز (پونہ)

از

مولانا سید سلیمان ندوی

ناسک (بمبئی) کے ایک خط سے جو مرحوم کے چھوٹے بھائی نے مجھے لکھا تھا یہ معلوم کرکے بڑا تاسف ہوا کہ میرے چالیس برس کے دوست پروفیسر شیخ عبدالقادر سرفراز نے پونہ میں اپنے مکان کاشانۂ حق میں ۱۰؍ دسمبر ۱۹۵۲ء کو ساڑھے نو بجے انتقال فرمایا، اس کے بعد مرحوم کے بڑے صاحبزادہ ڈاکٹر شیخ عبدالحق ایم اے، پی، ایچ، ڈی پروفیسر اردو و فارسی (بمبئی) کی اطلاع سے اور بہت سی باتیں معلوم ہوئیں، یہ بھی معلوم ہوا کہ مرحوم کو بڑھاپے اور شیخوخت کے ضعف کے سوا کوئی خاص مرض نہ تھا، بصارت سے معذور ہو چکے تھے، ایک ہفتہ سے ضعف بڑھتا جاتا تھا، ڈاکٹروں کے معائنہ سے قلب اور اعضائے رئیسہ توانا پائے گئے، حواس آخر تک بجا تھے، سوا نو بجے خود آنکھیں بند کرلیں، لب ہل رہے تھے، غالباً کلمہ پڑھ رہے تھے، ۱۵ منٹ کے بعد یعنی ساڑھے نو بجے صبح کو اس دنیائے دنی سے سفر اختیار کیا۔

۵؍ جولائی ۱۸۷۹ء پیدائش کی تاریخ تھی، تہتر برس کی عمر پائی، مرحوم کا خاندان دراصل یوپی کا باشندہ تھا، غدر کے ایام میں بمبئی کی طرف نکل گیا، مرحوم کے والد شیخ سرفراز ڈاکٹر تھے، انھوں نے ناسک کو اپنا وطن بنایا،

لیکن مرحوم کی عمر کا بڑا حصہ پونہ اور بمبئی میں گذرا، ۱۹۰۱ء میں بمبئی یونیورسٹی سے ایم اے پاس کیا، اور غالباً ان کا خاص موضوع فارسی تھا، اُس زمانہ میں ایک شریف ایرانی فاضل پروفیسر مرزا حیرت بمبئی یونیورسٹی میں فارسی کے مسند نشین صدر تھے، اُن کا غیر معمولی فضل و کمال تمام بمبئی میں مسلّم تھا، مرحوم شیخ عبد القادر کو فارسی کا ذوق اُنہی کی صحبت سے حاصل ہوا، چنانچہ مرزا حیرت کی انھوں نے مختصر سوانح عمری بھی لکھی ہے، اور مجلس میں اکثر اُن کے فضائل اور اخلاق اور حالات ذکر کیا کرتے تھے،

ایم اے ہونے کے بعد وہ فارسی کے پروفیسر مقرر ہوئے، اس زمانہ میں سندھ کا صوبہ بمبئی کے احاطہ سے ملحق تھا، اس لئے ان کا تقرر پہلے سندھ میں ہوا، اور اس طرح زبانوں کے شائق کے لئے ایک نئی زبان سندھی کا دروازہ کھل گیا، اور وہ اس سے کچھ ہی دنوں میں آشنا ہوگئے، یہاں اُن کا قیام مختصر رہا، یہاں سے وہ جلد بمبئی میں منتقل کر دیئے گئے، جہاں یکے با دیگرے الفنسٹن کالج بمبئی اور دکن کالج پونہ میں السنۂ مشرقیہ کے پروفیسر رہے، ۱۹۳۱ء میں ریٹائرڈ ہوکر انھوں نے اپنی بیوی اور تین صاحبزادوں کے ساتھ حج کیا، واپسی کے بعد بدستور اپنے مکان موسوم کاشانۂ حق پونہ میں مستقل سکونت اختیار کی۔

مولانا شبلی مرحوم سے اُن کی ملاقات ۱۹۰۷ء میں بمبئی میں ہوئی، اُس وقت مولانا شعر العجم کی تکمیل میں مصروف تھے، دونوں میں تعلقات کی وابستگی کا رشتہ یہی فارسی شعر و ادب کا ذوق تھا، وہ فارسی کے یورپین مستشرقین کی تحقیقات سے مولانا کو مطلع کیا کرتے تھے، اور بعض مضامین کے ترجمے بھیجا کرتے تھے، مکاتیب شبلی میں مرحوم کے نام جو مولانا کے خطوط ہیں، ان سے ان تعلقات کی پوری حقیقت ظاہر ہوتی ہے،

راقم سے مرحوم کی واقفیت کا واسطہ بھی مولانا ہی تھے ۱۹۱۳ء میں جب میں الہلال کلکتہ سے قطع تعلق کرکے واپس آیا تو ایک ماہوار رسالہ کا خیال دل میں تھا، جو الندوہ کا جانشین ہو، مولانا نے اس خیال کو پسند فرمایا اور مجھے لکھنؤ بلا لیا، ابھی اس اسکیم پر غور ہی ہو رہا تھا کہ ایک نئی صورت پیش آگئی جس نے زندگی کا رُخ بدل دیا،

اللہ تعالیٰ کا ایک عجیب معاملہ اس بندۂ بے استحقاق کے ساتھ پوری زندگی مین جاری رہا ہے، کوئی خدمت ہو یا کوئی علمی و قومی منصب ہو میری طلب، اور سعی و کوشش کے بغیر مجھے عنایت ہوا، چنانچہ جہان گیا بحمداللہ مطلوب بن کر گیا، طالب بن کر نہین، چنانچہ ایسا ہی اس وقت پیش آیا، انگریزی عہد مین کسی طلب و درخواست کے بغیر کسی سرکاری نوکری پانے کا تصور بھی نہین کیا جا سکتا تھا مگر میرے ساتھ یہ بھی ہوا، مین انھین دنون لکھنؤ مین مقیم تھا کہ مجھے بمبئی گورنمنٹ کے محکمۂ تعلیم کا سرکاری لفافہ موصول ہوا کہ تم کو دکن کالج پونہ مین السنۂ مشرقیہ کا اسسٹنٹ پروفیسر مقرر کیا گیا، مین سمجھا کہ میرے پتہ پر یہ غلط مراسلہ آگیا ہے، کیونکہ مین نے تو اس کی درخواست بھی نہین دی تھی، مین اسی حیص بیص مین تھا کہ اس مراسلہ کو کیا کرون کہ شام کی حاضری مین مولانا سے اس واقعہ کو بیان کیا، فرمایا کہ مراسلہ آگیا اچھا ہوا مین نے ہی تحریک کی تھی، پروفیسر عبدالقادر صاحب کو شکریہ کا خط لکھو، اور پونہ روانہ ہو جاؤ، مین نے کچھ معذرت کرنی چاہی، مگران کی خوشی اسی مین پائی، اور شیخ صاحب کے پاس پونہ روانہ ہو گیا، اور ڈھائی تین سال کے قریب ان کے ساتھ رہا، انھون نے اپنے بنگلہ کے پاس ہی ایک چھوٹی سی بنگلیا میں میرے قیام کا انتظام کیا، اور اپنے ہی پاس مہمان رکھا، اور اپنے ہی ساتھ مجھے کالج لانے اور لیجانے لگے، اس واقعہ کے ڈیڑھ دو سال کے بعد مولانا نے نومبر ۱۹۱۴ء مین انتقال فرمایا، اور مجھے سب کام چھوڑ کر سیرت کی تکمیل کا اشارہ ہوا، چنانچہ دارالمصنفین کے قیام کے بعد ایک سال کے اندر مجھے پونہ چھوڑنا پڑا، اور زندگی نے ایک نئے رُخ پر پلٹا کھایا،

شیخ صاحب کے ساتھ یہ چند سال، اس طرح گذرے کہ روز و شب مین ضروری اوقات کے علاوہ ہمیشہ یکجائی رہتی، اور تجربہ نے بتایا کہ شیخ صاحب جیسا شریف انسان دنیا نے کم پیدا کیا، وہ ایک مرنجان مرنج طبیعت رکھتے تھے، دوستون کی ہر ضرورت مین کام آتے تھے، نہایت صاف دل اور بے تکلف تھے، پونہ سے چلے آنے کے بعد بانکی پور کی خدابخش خان لائبریری کے دیکھنے کے بہانہ وہ میرے پاس پٹنہ اور پھر اعظم گڈھ دارالمصنفین آئے، اور چند روز یہان بہت خوشی اور دلچسپی کے ساتھ رہے، وہ بمبئی کے اضلاع کے علاوہ [illegible] اور کسی

دوسرے شہر یا صوبہ میں شاید کبھی گئے ہوں، اس لئے یوپی کے موسم اور آب وہوا اور اسلامی تمدن وغیرہ کو دیکھکر انھیں بڑی دلچسپی ہوئی،

میرے قیام پونہ کی بڑی یادگار ارض القرآن کی تصنیف ہے، اگرچہ اس کا آغاز کلکتہ ہی میں کیا جاچکا تھا، مگر اس کی تکمیل اسی زمانہ میں ہوئی، اور یقین سے کہا جاسکتا ہو کہ اگر شیخ صاحب کی رفاقت نہ ہوتی، تو اس کتاب کو کبھی اس طرح نہ لکھ سکتا، پونہ میں ہونے کی وجہ سے جہاں اسرائیلی یہودیوں کی سکونت ہے، مجھے عبرانی سے آشنا ہونے کی فرصت ہاتھ آئی، اور شیخ صاحب کے ذریعہ سے بمبئی کے کتب خانوں سے کتابوں اور پرانے علمی رسالوں کے ملنے کے مواقع ہاتھ آئے، اور عجب نہیں کہ اسی کام کے لئے مشیت الٰہی نے پونہ کا قیام میرے لئے مقدر کیا تھا،

شیخ صاحب مرحوم کو زبانوں کے سیکھنے کا عجب ملکہ تھا، وہ مہاراشٹر میں رہنے کے باوجود، اردو مادری زبان کی طرح جانتے تھے، اور لکھتے اور بولتے تھے، جدید اور قدیم فارسی دونوں پر قدرت حاصل تھی، عربی زبان وہ اس وقت نہیں جانتے تھے، اور میرے بلوانے سے ان کا مقصد بھی یہی تھا کہ وہ عربی زبان سیکھیں، چنانچہ میرے پہنچنے پر وہ باقاعدہ طالب علموں کی طرح مجھ سے عربی صرف ونحو پڑھتے رہے، اس کے بعد بمبئی کے قیام میں عربوں سے عربی بولنے کی مشق کی، اور خاصی عربی بولنے اور سمجھنے لگے، مرہٹی زبان مثل ایک برہمن مرہٹہ کے وہ جانتے تھے، اور اس بارہ میں خود برہمن مرہٹے اور گورنمنٹ ان کی قابلیت کو تسلیم کرتی تھی، اور مرہٹی زبان کی کمیٹیوں میں ان کو ممبر بناتی تھی، بمبئی یونیورسٹی میں مرہٹی ٹکسٹ بک کمیٹی کے ممبر رہے، مہاراشٹر یونیورسٹی کی تحقیقاتی کمیٹی کا ممبر بھی حکومت نے ان کو بنایا، اس کمیٹی کا خیال تھا کہ مہاراشٹر کے مسلمانوں کی زبان مرہٹی ہے، مگر شیخ صاحب نے تاریخی دلائل، اور شخصی شہادتوں سے ثابت کردیا کہ ان کی زبان دکھنی اردو ہے، اور کمیٹی کی رپورٹ کے ساتھ ایک طویل اختلافی نوٹ لکھا جس کو حکومت نے رپورٹ کے ساتھ شائع کیا۔

پوری یونیورسٹی میں السنۂ مشرقیہ کے دائرہ میں شیخ صاحب کی حیثیت ممتاز تھی، وہ اس کے نصاب

امتحان اور کمیٹیون مین ہمیشہ ممبر ہوتے رہے، ۱۹۱۰ء مین وہ بمبئی یونیورسٹی کے فیلو اور ۱۹۱۱ء مین انڈین
ایجوکیشنل سروس مین داخل ہوئے، ۱۹۲۲ء مین وہ بمبئی برانچ رائل ایشیاٹک سوسائٹی کے فیلو اور ۱۹۲۳ء
میں بمبئی جی پی یعنی جسٹس آف پیس مقرر ہوئے، اس کے علاوہ وہ تقریباً چودہ مختلف تعلیمی انجمنون کے صدر
یا ممبر تھے، ۱۹۳۱ء مین گورنمنٹ کی قدر شناسی سے شمس العلماء کے بجائے خان بہادر بنائے گئے جس کو انھون نے
اپنے نام کے ساتھ بہت کم استعمال کیا،

شیخ صاحب مرحوم کا تحقیقاتی مطالعہ بہت وسیع تھا، کتابون کے شائق تھے، اور اچھا خاصہ مختصر
کتب خانہ اُن کے پاس جمع تھا، دن رات مطالعہ اور تحقیقات کے سوا ان کا کوئی دوسرا کام نہ تھا، اُن کو
شکایت تھی کہ کام کرنے مین نیند آنے لگتی ہے، اس کے لئے یہ تدبیر کی کہ میز اونچی کر کے کھڑے ہو کر کام کرنا
شروع کیا، گو انھین لکھنے کی فرصت کم ملتی تھی، با این ہمہ انھون نے اپنی کچھ تحریری یادگارین بھی چھوڑی
جو زیادہ تر انگریزی اور کچھ اردو مین ہین، پروفیسر مرزا حیرت کے سوانح، قصائد قاآنی، اور انگریزی
مین تاریخ طبری کچھ حصے کتابی شکل مین شائع کئے، مطبوعہ کتابون کی تصحیح اور تحشیہ جیسے غیر دلچسپ کام
سے بھی انھیں دلچسپی تھی، چنانچہ اپنے مطالعہ اور کورس کی کتابون کی یہ خدمت اکثر انجام دیا کرتے تھے، اس
سلسلہ مین فارسی شعراء مین سے انوری، ظہیر فاریابی، قاآنی اور خاقانی کے دواوین اور سبحۃ الابرار جامی کی
تصحیح کی اور حاشیے لکھے، وقائع نعمت خان عالی کی نہایت دقت نظر سے تصحیح کی، متن درست کیا، تاریخی واقعات
و ادبی نکات پر نوٹ لکھے، جہانکشائے نادری، اور مثنوی معنوی پر حواشی چڑھائے، پروفیسر براؤن کی
مشہور تصنیف تاریخ ادبیات ایران پر ناقدانہ انداز سے حاشیے لکھے، لیکن افسوس ہے کہ ان میں کوئی چیز شائع
نہین ہوئی، اور یہ سب مسودے ان کے کتب خانہ مین سربستہ راز کی طرح امانت ہین، شاید اُن کے
صاحبزادہ ڈاکٹر عبدالحق ادھر توجہ کرین۔

اُن کی جو کتاب شائع ہوئی ہے، وہ بمبئی یونیورسٹی کے فارسی، اردو اور عربی مخطوطات کی

فہرست ہے، جو کئی سو صفحوں میں ہے، اور جس کو یونیورسٹی نے شائع کیا ہے، یہ فہرست مشرق و مغرب کے اصول تنقید اور طرز تحقیق کو پیش نظر رکھ کر لکھی گئی ہے، مستشرقین کی تحقیقات پر جا بجا تنقید یں کی گئی ہیں، ایک بسیط مقالہ انگریزی میں فارسی یائے معروف و یائے مجہول پر لکھا، جو جرنل ایشیاٹک سوسائٹی میں چھپا، اور اس کا خلاصہ ترجمہ معارف میں طبع ہوا،

شیخ صاحب کو مولانا شبلی مرحوم سے عقیدتمندانہ شیفتگی، اور ہم خواجہ تاشوں سے مخلصانہ محبت تھی جس کو زمانہ کی قدامت اور مکانوں کی مسافت بھی کم نہ کرسکی، جب میرا کراچی آنا ہوا تو ایک خط میں حسب ذیل شعر لکھکر بھیجا،

دفا آموختی از ما بکار دیگران کردی   ربودی گوہرے از ما نثار دیگران کردی

افسوس کہ علم و فضیلت اور اخلاق و اخلاص کا یہ مجسمہ ہماری نگاہوں سے ہمیشہ کے لئے پوشیدہ ہو گیا، وہ چونکہ ہندو اور مسلمانوں میں یکساں ہر دلعزیز تھے، اس لئے ان کی وفات پر سبنے سوگ کیا، اور ان کے جنازہ کی مشایعت میں سبنے شرکت کی، اور پیسین قبرستان میں اپنی اہلیہ مرحومہ کی قبر کے پہلو میں دفن ہوئے، مگر مرحوم کا اصلی مزار ان کے احباب کے دل ہیں، جس میں ان کی یاد ہمیشہ بسی رہے گی،

بعد از وفات تربت ما در زمین مجو

در سینہ ہائے مردم عارف مزار ما

ارض القرآن حصہ اول

عرب کے قدیم جغرافیہ، عاد، ثمود، سبا، اصحاب الایکہ، اصحاب الحجر، اصحاب الرس کی تاریخ اس طرح لکھی گئی ہے جس سے قرآن مجید کے بیان کردہ واقعات کی یونانی، رومی، اسرائیلی لٹریچر اور موجودہ آثار قدیمہ کی تحقیقات سے تائید و تصدیق کی ہے، قیمت :- ؏   "منیجر"

ادبیات

"سلام"

از جناب فضا ابن فیضی،

اے تیری بارگاہ میں جبریل سجدہ ریز — اے تجھ سے خود زبانِ خداوند ہمکلام
اے تیری بزم بوذر و سلمان شئی ہمکنار — اے تیرے لب پہ رقص کنان وحی کے پیام

اے حاملِ رسالتِ محکم! تجھے سلام

لالے کو دیکے ذوقِ جگر کا دیِ حیات — شبنم سے تونے رازِ گلستان کیا ہے فاش
قربان تری اداؤں کے دستِ خلیل سے — آذر کے آئینے کو کیا تونے پاش پاش

اے امتزاجِ شعلہ و شبنم! تجھے سلام

ترتیب دیکے دانش و دین کے اصولِ نو — اسرارِ زندگی کو نمایاں بنا دیا
پھونکی وہ روح تونے ضمیرِ حیات میں — انسان کو اصل معنوں میں انسان بنا دیا

تہذیبِ زندگانیٔ آدم! تجھے سلام

اے تیری ہر نگاہ ہے اک دفترِ الست — اے تیرا حرف حرف ہے توراتِ آگہی
لرزاں ترے اشارۂ ابرو پہ کائنات — اے تونے دی جہان کو زبو رِ خدارسی

اے کاشفِ نگارشِ مبہم! تجھے سلام

دونوں ہیں تیرے خرمنِ عرفاں کے خوشہ چیں — عقلِ رہ آشناس و جنونِ زیاں و سود

روشن ہے تیرے نور سے یہ بزمِ شش جہات — محکم ہے تیری ذات سے شیرازۂ وجود

اے رازِ آفرینشِ عالم! تجھے سلام

ٹوٹی ہوئی امید تجھی سے ہے پائدار — ڈوبی ہوئی امنگوں کا ساحل تو ہی تو ہے

ان آنسوؤں کے ٹوٹتے ہوئے تار کی قسم — دکھ درد، غم کے ماروں کی منزل تو ہی تو ہے

بارانِ ابرِ رحمتِ پیہم! تجھے سلام

وہ نعمتِ تمام وہ روحانیت کی جان — قرآن تجھ کو لاکے دیا جبرئیل نے

دونوں جہاں کو بخش دیا جلوۂ دوام — پیغام کیا دیا تجھے ربِ جلیل نے

اے نورِ ذات و حسنِ مجسم! تجھے سلام

اسلام کے پیمبرِ اعظم! تجھے سلام

کیفِ تغزل

از جناب ولی الرحمٰن صاحب ولی

نہ حرم کی ہے مجھے جستجو، نہ درِ بتاں کی تلاش ہے — ترے نقشِ پا کی ہے آرزو ترے آستاں کی تلاش ہے

نہ طلب ہے نغمۂ دیر کی، نہ مجھے اذاں کی تلاش ہے — جو دلوں کی آگ کو چھیڑ دے مجھے اس فغاں کی تلاش ہے

مجھے ناخدا سے غرض نہیں مجھے خوفِ موجِ رواں نہیں — جو لگا دے کشتیِ دل کو پار اسی بادباں کی تلاش ہے

پسِ پردہ ہو چکی گفتگو کبھی سامنے بھی تو آؤ تم — میں زمیں کو لیکے کروں گا کیا مجھے آسماں کی تلاش ہے

کبھی اٹھ کے شعلۂ دل دکھا تو ہی اس غریب کو [illegible] — کہ اندھیری رات میں برق کو مرے آشیاں کی تلاش ہے

ترا جلوہ میری شراب ہے، مری سجدہ گہ ترا سنگِ در — نہ طلب مجھے مئے سرخ کی، نہ درِ مغاں کی تلاش ہے

[illegible]

جو عطا ہو دولتِ دو جہان تو کبھی قبول نہ میں کروں ۔۔۔ تر اعدۂ عشق ملے مجھے، اسی ارمغان کی تلاش ہے

تری جو غزل ہے وہ اسے ولی سو خزانۂ فکر بلند کا

نہ محاورے کی ہے جستجو، نہ تجھے زبان کی تلاش ہے

غزل

از سید اختر علی تلہری، شاہجہانپوری

ہوس کار، تجھکو محبت کہان ہے ۔۔۔ تجھے ہر نفس فکر سود و زیان ہے

چمن ہے کہیں اور کہیں کہکشان ہے ۔۔۔ ترے حُسن کی بھی عجب داستان ہے

نگاہِ حقیقت نگر رحم فرما ۔۔۔ نہ وہ پھول اب ہین نہ وہ گلستان ہے

خبردار اے جذبۂ سر فروشی ۔۔۔ کہ پیشِ نظر پھر کہین امتحان ہے

پریشان ہے کیون فکرِ ساحل مین نادان ۔۔۔ محبت کے قلزم میں ساحل کہان ہے

نظر کی ہے دنیا کہ دل کی ہے دنیا ۔۔۔ ہین رنگینیان بھی وہیں تو جہان ہے

مرے ناخدا ناؤ کھینا سنبھل کر ۔۔۔ کہ ہر موج میں ایک طوفان نہان ہے

مری ہم نفس تو یہ کیا کہہ رہا تھا ۔۔۔ جہان آشیان تھا وہان اب دھوان ہے

نہ جانے کہ گلچیں نے کیا رنگ بدلا ۔۔۔ یہ چمن بھر مین اک شور آہ و فغان ہے

بدلنے میں اٹھا ہون دنیا کو جیسے ۔۔۔ زمیں ہے مری اور میرا آسمان ہے

مجھے بخش ذوقِ نظر تیرے صدقے ۔۔۔ کہ محرومِ نظارہ تیرا جہان ہے

ارم در ارم دل تو، بنا ہے اختر

بلا سے چمن مین جو دورِ خزان ہے

باب التقریظ والانتقاد

ہسٹری آف ٹیپو سلطان[1]

از

سید صباح الدین عبد الرحمن ایم اے

گذشتہ بیس سال کے اندر مسلمان اہل قلم نے انگریزی زبان میں تاریخ ہند پر کئی مفید اور قابل قدر کتابیں لکھی ہیں، ڈاکٹر محمد ناظم نے "سلطان محمود آف غزنہ" لکھ کر اس جلیل القدر فاتح اور شہید در مرتبت فرمانروا کی سیرت و کردار سے متعلق بہت سی نئی باتیں پیش کیں، ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی نے اپنی کتاب "ایڈمنسٹریشن آف سلطنت آف دہلی" میں تاریخ ہند کو نئے زاویۂ نظر سے مطالعہ کرنے کی ترغیب دی، ڈاکٹر محمد حبیب اللہ نے "فونڈیشن آف دی مسلم رول ان انڈیا" مرتب کر کے ایک خاص ڈھنگ سے مسلمانوں کی فتح و تسخیر اور اُن کے طرز حکومت کی نوعیت بتانے کی کوشش کی، ڈاکٹر عزیز احمد نے "ارلی ٹرکش امپائر ان انڈیا" لکھ کر بہت سے مفید معلومات کا اضافہ کیا، تیموری عہد پر ڈاکٹر ابن حسن نے "سنٹرل اسٹرکچر آف دی مغل ایمپائر" میں مغلوں کے نظام حکومت کے بعض تاریک پہلوؤں کو بڑی خوبی اور وضاحت سے روشن کیا، جناب

---

[1] ہسٹری آف ٹیپو سلطان از محب الحسن خان بی اے (لندن) لکچرار اسلامک ہسٹری اینڈ کلچر کلکتہ یونیورسٹی، ضخامت ۴۰۰ صفحے، لکھائی، چھپائی، کاغذ عمدہ، قیمت پندرہ روپیے، ملنے کا پتہ:- زارگاوی (ohphile) - کلکتہ یا ڈھاکہ۔

محمد بشیر احمد نے ذی ایڈمنسٹریشن آف جسٹس ان مڈیویل انڈیا لکھ کر یہ بتایا کہ ہندوستان کا موجودہ نظام عدل و انصاف کس حد تک عہد مغلیہ کے نظام کا رہین منت ہے جناب ظہیر الدین فاروقی نے "اورنگ زیب اینڈ ہز ٹائمس" میں اس مسلمان حکمران سے متعلق بہت سی غلط فہمیاں دور کین،

خوشی کی بات ہے کہ جناب محب الحسن خان صاحب لکچرار شعبۂ اسلامی تاریخ و تمدن کلکتہ یونیورسٹی نے بھی تاریخ ہند کے لٹریچر مین کتاب "ہسٹری آف ٹیپو سلطان" لکھ کر اہم اضافہ کیا ہے،

ٹیپو سلطان ہندوستان مین اسلامی ترکش کا آخری خدنگ" اور جنگاوشوق کی آخری تکبیر تھا، وہ اپنے ملک و قوم کی عزت و ناموس کے خاطر بیرونی دشمنون سے لڑتا، اور یہ کہتا ہوا شہید ہوا کہ

"گیدڑ کی سو سالہ زندگی سے شیر کی ایک دن کی زندگی اچھی ہے"

انگریزوں نے اس کو مکر و فریب سے شہید کرکے اس ملک مین اپنی سامراجی قوت کا پرچم لہرایا، اور ٹیپو جیسے جانباز محب وطن کو ہر طرح سے بدنام کرنے کی کوشش کی، شاید ہی کوئی ایسا عیب ہو، جو اس کی طرف منسوب نہ کیا گیا ہو، لیکن انھون نے اس کو جتنا زیادہ بدنام کرنے کی کوشش کی اتنا ہی یہ شہید ملک و ملت اپنے ہم وطنون میں محبوب اور عزیز ہوتا گیا، میسور مین اس بہادر فرمانروا کو اب بھی شیر میسور کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، ڈاکٹر اقبال مرحوم نے اسکی سیرت اور کردار سے متاثر ہو کر اپنے جذبات کا اظہار اس طرح کیا ہے،

آن شہیدان محبت را امام	آبروے ہند و چین و روم و شام
نامش از خورشید و مہ تابندہ تر	خاک قبرش از من و تو زندہ تر
عشق رازے بود بر صحرا نہاد	تو ندانی جان چہ مشتاقانہ داد

از ننگ و خواجۂ بدر و حنین، فقر سلطان وارثِ جذبِ حسین

رفت سلطان زین سرای ہفت روز نوبت او در دکن باقی ہنوز

مولانا ظفر علی خان اکتوبر ۱۹۳۱ء عیسوی میں جب سرنگاپٹم[۱] گئے تھے، تو اس شہر کو مخاطب کرکے کہا تھا،

اے سرنگاپٹم، اے گنجِ شہیداں آخری وقت میں اسلام کی غیرت کی نمود

سو رہا ہے ترے پہلو میں میسور کا شیر مایۂ ناز تھا ملت کے لئے جس کا وجود

قوتِ بازوے اسلام تھی اس کی صولت اس کی دولت کے دعاگوئی میں شامل تھے ہنود

کیسن سوتے ہیں نہ کروٹ یہ مجاہد بدلے اب بھی اس خوف سے ہیں لرزہ براندام جنود

اس کے اٹھتے ہی مسلمانوں کا گھر بیٹھ گیا

تھا قیامت کا قیام اور قیامت کا قعود

آخر میں ٹیپو سلطان کی روح کو مخاطب کرکے فرماتے ہیں:۔

میں نے کی عرض کرلے فطرتِ آزاد کی روح توڑ دی جس نے سکھائی ہیں غلامی کی قیود

بر زمینے کہ نشانِ کفِ پائے تو بود سالہا سجدۂ صاحب نظراں خواہد بود

گاندھی جی ٹیپو سلطان کو ہندو مسلم اتحاد کا مجسمہ کہتے تھے، چنانچہ اپنے مشہور و معروف اخبار "ینگ انڈیا" میں لکھا تھا کہ

" میسور کا بادشاہ فتح علی ٹیپو سلطان اجنبی (انگریزی) مورخوں کی نگاہ میں متعصب مسلمان تھا، جس نے اپنی ہندو رعایا کو بجبر مسلمان بنایا، لیکن

[۱] سرنگاپٹم کے عنوان سے مولانا ظفر علی خان نے جو نظم لکھی تھی، اس میں سے یہاں پر صرف چند اشعار پیش کئے گئے ہیں،

یہ سب جھوٹ ہے، حقیقت یہ ہے کہ ہندوؤں سے اس کے تعلقات بہت

دوستانہ رہے۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

۔۔۔۔۔ اس عظیم المرتبت سلطان کا وزیر اعظم ایک ہندو تھا، اور

نہایت شرم سے یہ کہنا پڑتا ہے، کہ اس نے اس فدائے آزادی کو دھوکا

دے کر دشمنوں کے ہاتھ میں دے دیا۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

۔۔۔۔۔ ٹیپو نے ہندو مندروں کے لئے نہایت فیاضی سے جاگیریں

وقف کیں، خود ٹیپو سلطان کے تخت کے گرد و پیش سری رنگاپٹن، اور اس کے

نواح اور سری رنگنا تھ کے مندروں کی موجودگی سلطان کی وسیع النظری

اور رواداری کا ثبوت ہیں، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ سلطان شہید جس سے بڑا

شہید ملک وملت دوسرا نہیں مل سکتا، اپنے اللہ کی عبادت میں ہندوؤں کی

پوجا کی گھنٹیوں سے پریشان نہ ہوتا تھا، ٹیپو آزادی کے ساتھ جنگ کرتا ہوا شہید

ہوا، مگر اس نے دشمن کی اطاعت گوارا نہ کی"[1]

اسی آبروئے ہند و چین و روم و شام" ناز ملت" اور ہندو مسلم اتحاد کے مجسمہ کی

مکمل اور مفصل تاریخ جناب محب الحسن خان نے زیرِ نظر کتاب میں لکھی ہے، جو ۴۴۳ صفحات ۲۲

ابواب اور ۵ ضمیموں پر مشتمل ہے، پہلا باب ٹیپو کے خاندان، عہد طفلی اور تخت نشینی پر ہے، اس کی پوری

زندگی جنگ و جدل میں گزری، اس لئے ۱۶ ابواب میں اس کے زمانہ کی مختلف لڑائیوں کا ذکر ہے، آخری

تین بابوں میں اس کے نظام حکومت، اس کی مذہبی پالیسی اور اس کی سیرت کا ناقدانہ مطالعہ

کیا گیا ہے،

---

[1] منقول از تاریخ سلطنت خداداد، مصنفہ محمود بنگلوری،

اس کتاب کے مطالعہ سے یہ اثر پیدا ہوتا ہے کہ ٹیپو سلطان ایک بہادر سپاہی، بیدار مغز مدبر، اولوالعزم حکمران، نظم و نسق میں ماہر، مذہبی خیالات میں روادار، ملک کی تجارت، زراعت اور صنعت وحرفت کی ترقی کا خواہان، اسلامی ممالک کی یکجہتی کا داعی، اور ہندوستان میں مختلف قوموں اور فرقوں کے اتحاد کا حامی تھا، اگر وہ موجودہ دور کے ہندوستان میں پیدا ہوتا، تو ایک محبوب رہنما، اور غیر معمولی قسم کا سیاست دان مانا جاتا، لیکن ٹیپو سلطان میں رحمدلی اور عفو و حلم کے اوصاف اعتدال سے زیادہ تھے، جو تاج و تخت کے مالک کیلئے ہر حال میں مفید نہیں ہوتے، ٹیپو کے اردگرد غداروں، منافقوں، اور خودغرضوں کی ایک بڑی جماعت موجود رہی، مگر وہ اپنی مروت، اور شرافت اخلاق سے ان سب کو انگیز کرتا رہا، اور ان ہی نمک حراموں اور بدباطنوں نے نہ صرف اس کی بلکہ پورے ملک کی عزت وناموس کو خاک میں ملا دیا، اس کی زندگی اس حیثیت سے ضرور ناکام رہی کہ وہ ہندوستان کو غیر دشمنوں سے پاک کر سکا، مگر وہ ان سے مسلسل سترہ سال تک لڑتا رہا، اور بالآخر اپنی جان تک دیدی، مگر اس کی اس ناکامی سے یہ سبق بھی ملتا ہے کہ اگر ملک کے مختلف گروہوں میں یکجہتی اور یگانگت نہ ہو، تو وہ کس طرح تباہ و برباد ہو کر دوسروں کا غلام بن سکتا ہے،

لائق مؤلف نے بڑی محنت اور تلاش و جستجو سے یہ کتاب لکھی ہے، اور ٹیپو سلطان سے متعلق جہاں کہیں سے بھی کچھ مواد مل سکا ہے، اس سے انھوں نے فائدہ اٹھایا ہے، اور اس کا تجزیہ کرکے ٹیپو کی زندگی کے ہر پہلو کو واضح اور منقح کیا ہے، ان کے ماخذوں کی فہرست صرف فارسی، انگریزی، اور اردو کتابوں اور دستاویزات تک محدود نہیں ہے، بلکہ انھوں نے فرانسیسی، ولندیزی، پرتگالی، مرہٹی، تامل، تلنگو، اور کنٹری ماخذوں سے بھی فائدہ اٹھایا ہے، مگر معلوم نہیں، اس فہرست میں مسٹر بی، ڈی، باسو کی مشہور و معروف کتاب رائز آف دی کرسچین پاور ان انڈیا کا نام کیوں چھوٹ گیا ہے، جس کی جلد دوم کے سترہویں باب میں ٹیپو کی زندگی پر مختصر گر جامع بحث ہے، اور اس سے

انگریزون کی ریشہ دوانیون اور فریب کاریون کے سمجھنے مین بڑی مدد ملتی ہے، اگر یہ کوئی فروگذاشت نہین ہے، اور یہ بلا تامل کہا جاسکتا ہے کہ ہندوستان کی تاریخ پر محنت و کاوش تحقیق و تدقیق، اور تلاش و جستجو سے جو کتابین لکھی گئی ہین، اُن ہی مین زیرِ نظر کتاب بھی ہے، اور شاید یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ لائق مؤلف کے طرزِ تحریر اور اسلوبِ بیان مین وہی خوبیان موجود ہین، جو جدو ناتھ سرکار کی مشہور تصنیف "ہسٹری آف اورنگزیب" مین پائی جاتی ہین، مگر دونون مین فرق یہ ہے کہ ایک نے ایک حکمران کی سیرت کی تعمیر کی ہے، اور دوسرے نے تخریب کی کوشش کی ہے،

مگر کوئی کتاب کتنی ہی محنت و تحقیق سے لکھی جائے، فروگذاشتون سے یکسر پاک نہین ہوسکتی، چنانچہ اس کتاب مین بھی بعض خفیف فروگذاشتین ہوگئی ہین، مثلاً پہلے ہی صفحہ پر حضرت گیسو دراز کا نام جمال الدین حسینی لکھا گیا ہے، کسی تذکرہ مین ان کا یہ نام نظر سے نہین گزرا، اور تمام تذکرون مین اسم گرامی سید محمد، اور کنیت ابو الفتح ہے، فاضل مؤلف نے کیمبرج ہسٹری آف انڈیا جلد سوم پر بھروسہ کیا، اسی لئے یہ چوک ہوگئی، کیمبرج ہسٹری کے مؤلف نے جمال الدین حسینی کے ساتھ - nicknamed Gisu Daraz لکھا ہے، ہمارے لائق مؤلف نے بھی اپنی تحریر مین nicknamed ہی رہنے دیا ہے، حالانکہ حضرت خواجہ گیسو دراز کے لئے اس لفظ کا استعمال بالکل مناسب نہین ہے، لیکن اس قسم کی معمولی فروگذاشتون سے کتاب کی مجموعی خوبی پر کوئی حرف نہین آتا،

عرصہ سے ٹیپو سلطان پر اخبارون اور رسالون مین مضامین نکل رہے تھے، اُن سے اس جلیل القدر فرمانروا کا پورا حق ادا نہین ہوتا تھا، ۱۹۳۲ء مین جناب محمود صاحب بنگلوری نے اردو مین "تاریخ خداداد سلطنت" لکھ کر ایک حد تک اس کمی کو پورا کر دیا تھا، مگر جناب محب الحسن خان صاحب نے یہ کتاب لکھ کر پورا حق ادا کر دیا، اور اس جامع اور محققانہ تصنیف کے بعد ٹیپو سلطان کی زندگی کے کسی پہلو کو روشن کرنے کی ضرورت باقی نہین رہی، اگر فاضل مؤلف نے

اجازت دی، تو ہم اس کتاب کے خاص خاص حصّے کے ترجمے اور اقتباسات ناظرین معارف کی ضیافت کے لئے پیش کرین گے تاکہ اُن کو اس کتاب کی نوعیت اور خوبی کا صحیح اندازہ ہو سکے، اور اگر کسی صاحب قلم نے اردو مین اس کا ترجمہ کر دیا، تو اردو کے ذخیرہ میں ایک مایۂ ناز کتاب کا اضافہ ہو جائے گا،

مقدمہ رقعات عالمگیر

مرتبہ

(پروفیسر سید نجیب اشرف صاحب ندوی)

اس مین رقعات پر مختلف حیثیتون سے تبصرہ کیا گیا ہے، جس سے اسلامی فن انشاء اور شاہانہ مراسلات کی تاریخ، اور ہندوستان کے صیغہ انشاء کے اصول نہایت تفصیل سے معلوم ہوتے ہین، بالخصوص خود عالمگیر کے انشاء اور اس کی تاریخ کے مآخذ، عالمگیر کی ولادت سے بیدار نجت تک کے تمام واقعات حالات پر خود ان خطوط و رقعات کی روشنی مین تنقید و بحث کی گئی ہے

قیمت :- صہ

"منیجر"

مطبوعات جدیدہ

مولوی ذکاء اللہ دہلوی مترجمہ جناب ضیاء الدین احمد صاحب برنی تقطیع اوسط ضخامت ۲۰۰ صفحے، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر قیمت مجلد سے، پتہ :- مترجم نمبر ۵۰۱ گیدول لیکھراج روڈ کراچی نمبر ۵ سے ملے گی،

مشہور پادری سی ایف اینڈریوز بیسویں صدی کے شروع میں عرصہ تک پرانے عربک کالج اور حال دہلی کالج میں استاد رہے تھے، وہ ایک سچے عیسائی اور بڑے شریف انگریز تھے، ہندوستان اور ہندوستانیوں کے دوست تھے اور اُن سے بڑا ربط وضبط رکھتے تھے، اس لئے اس دور کے دہلی کے تمام اکابر خصوصاً مولوی ذکاء اللہ صاحب مرحوم سے اُن کے بڑے مخلصانہ تعلقات تھے، مرحوم کی وفات کے بعد پادری صاحب نے انگریزی میں ان کی سوانح عمری "ذکاء اللہ آف دہلی" لکھ کر حق دوستی ادا کیا تھا، اب اُن کے ایک شاگرد ضیاء الدین احمد صاحب برنی نے اردو میں اس کا ترجمہ کیا ہے، یہ کتاب اگرچہ مولوی ذکاء اللہ کی سوانح عمری ہے، مگر اس میں ان کے سوانح، سیرت واخلاق، اور مذہبی وسیاسی خیالات وغیرہ ذاتی حالات کے علاوہ دلی مرحوم کی پرانی عظمت، تیموری دربار کی آخری جھلک، انیسویں صدی کی دہلی کے سیاسی ومعاشرتی حالات، دلی کالج کا قیام، جدید علوم کی اشاعت، اس کے اثرات، غدر کا ہنگامہ اور اس کے نتائج مسلمانوں کی تباہی وبربادی، امن وامان کا دور مسلمانوں کی بیداری سرسید المرحوم علی گڈھ کی تحریک وغیرہ اس دور کی پوری سرگذشت آگئی ہے، اور کتاب دلی کی آخری بہار کا

نہ دلچسپ مرقع بن گئی ہے، لائق مترجم نے ترجمہ نہایت سلیس اور شگفتہ کیا ہے، اور اصل کتاب کی ادبی خوبیاں
ری طرح قائم رکھا ہے، مگر اس میں مولوی ذکاء اللہ صاحب کے علمی خدمات کا تذکرہ نہایت اجمالی ہے، اگر
ہم آخر میں اس کی تفصیل لکھ دیتے، اور اُن کی تصانیف کی فہرست دیدیتے، تو یہ کتاب اور زیادہ مفید اور مکمل
ی کتاب کے شروع میں مولوی نذیر احمد صاحب مرحوم کا دلچسپ مقدمہ ہے، جو انھوں نے اسی زمانہ میں سنی الیف
ریونڈ کی کتاب کے لئے لکھا تھا، جس کا انگریزی ترجمہ اس کے ساتھ شائع ہوا تھا، اس مقدمہ میں مولوی صاحب
م کی تحریر کی تمام خصوصیات موجود ہیں، اور مترجم کے بیان کے مطابق یہ مولوی صاحب مرحوم کی آخری تحریر
، اس لئے تاریخی حیثیت رکھتی ہے، یہ کتاب اپنے دلچسپ تاریخی معلومات کے لحاظ سے اصحاب ذوق کے
لعہ کے لائق ہے،

مشرق وسطیٰ میں از مولانا سید ابوالحسن علی ندوی تقطیع چھوٹی ضخامت ۹۰ صفحے، کاغذ، کتابت
کیا دیکھا؟ طباعت بہتر قیمت مجلد عہ پتہ: مکتبہ تعلیمات اسلام نمبر ۳۰، امین الدولہ پارک لکھنؤ

آل انڈیا ریڈیو دہلی کی فرمایش پر مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے مشرق وسطیٰ کے حالات پر عربی میں
تقریریں کی تھیں، مذکورۂ بالا کتاب مشیر الحق صاحب بحر یابادی کے قلم سے اس کا اردو ترجمہ ہے، لائق مقرر
نے ڈیڑھ دو سال ہوئے تبلیغی سلسلہ میں حجاز، مصر، شام اور فلسطین کا سفر اور وہاں کے حالات کا اپنی آنکھوں سے
مشاہدہ کیا تھا، اس لئے ان تقریروں میں انھوں نے جو کچھ کہا ہے، وہ اُن کے ذاتی تجربات و مشاہدات ہیں
یڈیائی تقریروں میں زیادہ تفصیل کی گنجایش نہیں ہوتی، تاہم مقرر نے اختصار کے ساتھ تمام اہم اور قابل ذکر
یزوں کا تذکرہ کر دیا ہے، جس سے ان ملکوں کی دینی و اخلاقی اور علمی و تعلیمی حالت، علمی، و ادبی تحریکوں مجلسی
ندگی، اہل ملک کے خیالات و رجحانات اور عام اخلاق و عادات کا اجمالی علم اور اُن کے اکابر اور اہل علم سے اجمالی
تعارف ہو جاتا ہے، یہ تقریریں مقرر کی صحت فکر، دقت نظر اور معلومات کے حسن انتخاب کا نمونہ ہیں، اتنی مختصر کتاب
ین مشرق وسطیٰ کے متعلق اتنے متنوع، مفید اور منتخب معلومات نہیں مل سکتے، اور اس حیثیت سے یہ کتاب ہر تعلیم یافتہ

مسلمان کے مطالعہ کے لائق ہے، مترجم نے اصل تقریرون کے حسن بیان کو بھی پوری طرح قائم رکھا ہے،

مطالعۂ غالب از جناب نواب جعفر علی خان اثر لکھنوی، تقطیع اوسط ضخامت ۲۱۱ صفحات،

کاغذ کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد عہ، پتہ :- دانش محل امین الدولہ پارک لکھنو،

ڈاکٹر عبد الرحمٰن مرحوم بجنوری کے مقدمۂ دیوان غالب کے بعد غالب پرستی اتنی بڑھ گئی تھی کہ اُن کے عیب بھی ہنر بن گئے تھے، اور اُن کے ہر خیال کو فلسفہ کا درجہ دیا جانے لگا تھا، مگر اب کچھ دنون سے ناقدین کی نظر اُن کے عیوب پر بھی پڑنے لگی ہے، اور اس حیثیت سے اُن کے کلام کا جائزہ لیا جانے لگا ہے، غالب کی شاعرانہ عظمت مین کوئی کلام نہین، انھون نے اردو شاعری مین بڑی جدت و ندرت رفعت و بلندی اور وسعت و گہرائی پیدا کر دی، مگر اس کے باوجود ان کا کلام خامیون سے پاک نہین ہے خصوصاً ابتدائی دور کا کلام جب وہ صحیح راستہ پر نہین لگے تھے، اور تھوڑی دور ہر راہرو کے ساتھ چلتے، اور بیدل کی تقلید کے چکر مین مبتلا تھے، اغلاق و ابہام اور تعقید و پیچیدگی کی چیستان ہے، مگر صحیح راستہ پر لگنے اور طرز و اسلوب کی پختگی کے بعد ان کا کلام اردو شاعری کا اعجاز بن گیا، اور اُن کے درمیانی خصوصاً آخر دور کا کلام سہل ممتنع ہے اور سحر حلال کا اثر رکھتا ہے، فاضل مصنف نے اسی نقطۂ نظر سے غالب کی نفسیات کا تجزیہ کیا ہے، اور ان کی شاعری پر اس کے اثرات، ابتدائی دور مین قدیم اساتذہ خصوصاً میر سے استفادہ کلام کی خصوصیات اور اس کے محاسن و معائب دکھا کر اس کا صحیح درجہ متعین کیا ہے، اور اُن کے چالیس اشعار کی شرح کی ہے، اور اُن کی خوبیان دکھائی ہین جس مین بیشتر دوسرے شارحین سے اختلاف ظاہر کیا ہے، اور آخر مین غالب کی غزلون کا انتخاب ہے، یہ کتاب بھی مصنف کی دوسری کتابون کی طرح انکی دیدہ وری اور نکتہ سنجی کا نمونہ ہے، اور انھون نے اس جائزہ مین غالب کے ساتھ پورا انصاف برتا ہے، ان کی خامیون کے ساتھ اُن کے کمالات کا بھی پوری فراخ دلی کے ساتھ اعتراف کیا ہے، مگر موضوع کی اہمیت کے لحاظ سے یہ کتاب تشنۂ بحث ہے، اور میر کے ساتھ مصنف کی مفرط عقیدت جا بجا نمایان ہے،

تاریخ مملکت اسلام مؤلفہ جناب شوکت علی صاحب ایم اے لکچرار پنجاب یونیورسٹی و محمد اعظم صاحب لکچرار گورنمنٹ کالج راولپنڈی و ڈاکٹر ریاض الاسلام صاحب، تقطیع چھوٹی، ضخامت ۵۰۰ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت معمولی، قیمت تحریر نہیں، پتہ پبلشرز یونائیٹڈ نمبر ۱۱۶ انارکلی لاہور،

اردو میں اب تاریخ اسلام پر اتنا وافر ذخیرہ فراہم ہو گیا ہے کہ اس کی مدد سے آسانی کے ساتھ اسلامی تاریخیں مرتب کی جا سکتی ہیں، مذکورۂ بالا کتاب بھی اسی قسم کا اختصار ہے، اس میں عہد رسالت سے لے کر معتصم باللہ عباسی تک اسلامی مملکت کی مختصر سیاسی تاریخ تحریر کی گئی ہے، ہر دور کے اجمالی علمی و تمدنی حالات دیئے گئے ہیں، دار المصنفین کی تاریخ اسلام سے اس میں کافی مدد لی گئی ہے، مگر ایک یا دو مقاموں کے علاوہ اس کے بجائے اصل ماخذوں کا حوالہ دیا گیا ہے، چنانچہ تاریخ اسلام میں حوالوں کی جو بعض غلطیاں رہ گئی تھیں وہ اس میں بھی موجود ہیں، ان کا اندازہ دونوں کے تفصیلی مطالعہ سے ہو سکتا ہے، کسی کتاب سے اخذ و استفادہ میں کوئی عیب نہیں ہے، بشرطیکہ حوالہ دیدیا جائے، صرف دیباچہ میں اس کا ذکر کر دینا کافی تھا، جس کتاب کی تالیف میں دو پروفیسروں اور ایک ڈاکٹر کی متحدہ کوششیں شریک رہی ہوں، اس میں کسی دوسری کتاب کا حوالہ غالباً کسر شان تھا، بہرحال اصل مقصود تو افادہ ہے، وہ اس صورت میں بھی حاصل ہو جاتا ہے، یہ کتاب انٹرمیڈیٹ کے لئے لکھی گئی ہے، اور اس کے لئے کارآمد ہے،

امریکہ مترجمہ جناب سید محمد حسین و سید ابو الخیر کشفی، تقطیع متوسط، ضخامت ۲۰۰ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد عہ، پتہ:- فیروز سنز بک سیلرز میکلوڈ روڈ کراچی نمبر ۲، دی مال لاہور نمبر ۳۵، دی مال پشاور،

یہ کتاب مشہور امریکی صاحب قلم اسٹیفن ونسنٹ بینٹ کی تصنیف "امریکہ" کا ترجمہ ہے، اس میں سترھویں صدی کی ابتدا سے لے کر جب سے یورپین قوموں نے امریکہ کو نو آبادی بنانا شروع کیا تھا، موجودہ عہد تک اس کی تاریخ کو اس طرح تحریر کیا گیا ہے، جس سے اس نئی دنیا اور نئی قوم کی سیاسی، تمدنی

اور عمرانی تاریخ اور اس کی ترقی کا پورا مرقع سامنے آجاتا ہے، انداز تحریر فلسفیانہ، مگر اتنا شگفتہ اور ادیبانہ ہی کہ تاریخ مین افسانہ کی دلکشی پیدا ہوگئی ہے، اور لائق مترجمین نے اصل کتاب کی ادبی خوبیون کو اس طرح اردو کے قالب مین ڈھال دیا ہے کہ ترجمہ پر تصنیف کا گمان ہوتا ہے، اس کتاب کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس سے امریکہ کی تاریخ کے ساتھ امریکن قوم کی وہ قوتِ عمل، جگر کاوی، اور زندگی کی تاب و توان پوری طرح نمایان ہوجاتی ہے جس نے ایک نوزائیدہ ملک و قوم کو جس کی عمر چند صدیون سے زیادہ نہین ہے دنیا کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ قوم اور سب سے زیادہ ترقی یافتہ ملک بنادیا، مصنف نے امریکہ کے آزادی اور مساوات کے تصورات کو بھی نمایان کرنے کی کوشش کی ہی، مگر کم سے کم اس زمانہ مین اس کا عمل اس کے بالکل خلاف ہی، اور اس نے اپنے عالمی اقتدار کے لئے دنیا کے امن کو خطرہ مین ڈال دیا ہے، اس کتاب کے ترجمہ سے اردو مین مختصر اور فلسفیانہ تاریخ نویسی کا ایک اچھا نمونہ قائم ہوگیا،

نجات مولفہ لوئی فشر تقطیع چھوٹی ضخامت ۰۰، صفحات کاغذ کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد ۶ غیر مجلد ۵ پتہ:- فیروز سنز بک سیلرز بندر روڈ کراچی و نمبر ۲۰ دی مال روڈ لاہور و نمبر ۳۵، دی مال پشاور،

یہ کتاب بھی ایک امریکن مصنف لوئی فشر کی کتاب "تھرٹین ہو فلیڈ" کا اردو ترجمہ ہی، سوویٹ یونین کے حامی روس کو آزادی و مساوات اور معاشی اطمینان و آسودہ حالی کی جنت بتلاتے ہین، اور اس کے مخالفین اس کو جبر و استبداد اور قید و بند کی جہنم کہتے ہین، لوئی فشر آخرالذکر طبقہ سے تعلق رکھتا ہی، اسی نقطۂ نظر سے اُس نے یہ کتاب لکھی ہی، اس مین روس کے مختلف طبقون کے تیرہ باشندون کی جن مین بعض کیونسٹ بھی ہین، آپ بیتی ہی جنھیں روسی حکومت کے جبر و استبداد او رسختی گیریون سے تنگ آکر وطن چھوڑنا پڑا، اس کتاب کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ روسیون کی زندگی سیاسی حیثیت سے کس قدر پابند اور معاشی حیثیت سے کس قدر غیر مطمئن ہی، اور اس کے مقابلہ مین غلام ملکون مین خیالات و عمل کی زیادہ آزادی ہی، مگر لوئی فشر امریکن اور سوویٹ یونین کا بڑا مخالف ہی، اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان واقعات مین کہان تک صداقت ہی،

"م"

دار المصنفین کی نئی کتابیں

سندھ کی مفصل سیاسی تمدنی علمی و
از مولانا سید ابو ظفر ندوی) قیمت :- سے ر
؛ ڈاکٹر اقبال کے سوانح حیات کے علاوہ
؛ اور شاعرانہ کارناموں کے اہم پہلوؤں
مولانا عبد السلام ندوی) سے ر
؛ تیموری بادشاہوں شاہزادوں اور شاہزادیوں
ان کے دربار کے امراء شعراء اور فضلاء کے مختصر
ان کے علمی و ادبی کمالات کی تفصیل قیمت عہ
؛ امام فخر الدین رازی کے سوانح : حالات
ت کی تفصیل اور فلسفہ و علم کلام و تفسیر میں
ان کے نظریات و خیالات کی تشریح قیمت
: عہد تیموریہ سے پہلے کے صاحب تصنیفات
شیخ ہجویری خواجہ معین الدین چشتی خواجہ نظام الدین
کے مستند حالات اور تعلیمات ، قیمت عہ
اندلس : اندلس کے عہد بعہد کی مفصل سیاسی
تھا اندلس کی علمی و تمدنی تاریخ قیمت عہ
انا سید ریاست علی ندوی)

اہل کتاب صحابہ و تابعین : تفسیر کی کتابوں میں عموماً
دو چار یہودی و نصرانی صحابہ کا نام آتا ہے اس سے آج تک
سمجھا جاتا تھا کہ اہل کتاب کی کوئی بڑی تعداد حلقہ بگوش اسلام
نہیں ہوئی، اس بنا پر بعض مستشرقین نے یہ رائے قائم کر لی کہ
یہود و نصاریٰ میں اسلام کو قبول عام حاصل نہیں ہوا، اس
کتاب میں اسی قسم کے ظنون و اوہام کا ازالہ کیا گیا ہے اور دکھایا
گیا ہے کہ اہل کتاب کے دو چار ہی افراد نے نہیں بلکہ ایک بڑی
تعداد نے اسلام قبول کیا، شروع میں ایک مقدمہ ہے جس میں
جزیرۂ عرب کے یہود و نصاریٰ کی تاریخ اور ان کے تمدنی و اخلاقی
حالات کی تفصیل کی گئی ہے، اس کے بعد حروف تہجی کے اعتبار
سے اہل کتاب صحابہ کے حالات درج ہیں، اور اسی ترتیب سے
پھر تابعین اور ان کے بعد صحابیات اور تابعات کا تذکرہ قلمبند
کیا گیا ہے، پھر دو نقشے ہیں ایک پورے جزیرۂ عرب کا اور دوسرا
مدینہ منورہ کا جن میں یہود و نصاریٰ کے مرکزی مقامات
اور آبادیاں دکھائی گئی ہیں، قیمت :- للعہ (مرتبہ مولوی
حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی رفیق دار المصنفین)

"منیجر"

مکتبہ دار المصنفین

سلسلۂ سیر الصحابہؓ

مہاجرین جلد دوم: سیر الصحابہ کے سلسلہ کی تیسری جلد، جس میں ان صحابہ کے حالات وسوانح اور اخلاق وفضائل کی تفصیل بیان کی گئی ہے جو فتح مکہ سے پہلے اسلام لائے اور ہجرت کی، طبع دوم قیمت: عہ

سیر الصحابہ جلد ششم: اس میں عہد صحابہ رضی اللہ عنہم کی چار اہم ہستیوں حضرت حسینؓ، امیر معاویہؓ اور ابن زبیرؓ کے سوانح اور ان کے مذہبی، اخلاقی اور سیاسی مجاہدات اور کارناموں کی تفصیل ہے، قیمت:- للعہ

سیر الصحابہ جلد ہفتم: اس میں ان ۰۰ صحابہؓ کے حالات ہیں، جو فتح مکہ کے بعد مشرف باسلام ہوئے یا شرف ہجرت کرکے محروم رہے یا سنہ ہجرت کچھ قبل یا بعد پیدا ہوئے (زیر طبع)

تابعین: چیدہ اکابر تابعین کے سوانح وحالات اور ان کے علمی، مذہبی، اخلاقی اور عملی مجاہدات، اور کارناموں کی تفصیل، قیمت:- عہ

سلسلۂ تاریخ اسلام

تاریخ اسلام حصہ اول (رسالت) طبع سوم قیمت ؏

تاریخ اسلام حصہ دوم (بنوامیہ) طبع دوم " سہ

تاریخ اسلام حصہ سوم (بنی عباس اول) " عہ

تاریخ اسلام حصہ چہارم (بنی عباس دوم) زیر طبع " عہ

عرب کی موجودہ حکومتیں:- قیمت ؏

نئی کتاب

اسلام اور عربی تمدن

یعنی شام کے مشہور فاضل محمد کرد علی کی کتاب الاسلام والحضارۃ العربیہ کا ترجمہ جس میں مذہب اسلام اور اسلامی تمدن وتہذیب پر علمائے مغرب کے اہم اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے، اور یورپ پر اسلام اور مسلمانوں کے اخلاقی، علمی و تمدنی احسانات اور اس کے اثرات ونتائج کی تفصیل بیان کی گئی ہے، اور قرون وسطیٰ کی پرفریب سیاست کا پردہ چاک کیا گیا ہے، قیمت:- ؏

مرتبہ شاہ معین الدین احمد ندوی

(طابع وناشر صدیق احمد)

مجلس دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپیے سالانہ

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ

مجلس ادارہ

جلد ۷۱ ماہ رجب المرجب ۱۳۷۲ھ مطابق ماہ اپریل ۱۹۵۳ء عدد ۴

مضامین

مقالات

تلخیص و تبصرہ

ادبیات

باب التقریظ والانتقاد

شذرات

افسوس ہے کہ اس مہینہ کے شروع میں ہماری قومی و ملی جماعت کی دو ممتاز شخصیتیں ہم سے جدا ہو گئیں یعنی آصف علی مرحوم اور شفیق الرحمن مرحوم قدوائی نے انتقال کیا، یہ دونوں بڑے اونچے قومی کارکن تھے، ملک و وطن کی انھوں نے بڑی خدمات انجام دیں اور اس کے لئے قید و بند کی مصیبتیں جھیلیں، ہندوستان کی آزادی کی جد و جہد میں ان کا نمایاں حصہ تھا، آصف علی صاحب مرحوم تو بڑے اونچے آدمی اور مشہور و ممتاز شخصیت رکھتے تھے، سیاسی زندگی سے پہلے بھی وہ ایک اچھے بیرسٹر تھے، اور سیاست کے میدان میں بھی ان کو نمایاں مقام حاصل تھا، اور ہندوستان کے بڑے لیڈروں میں ان کا شمار تھا، ہندوستان کی آزادی کے بعد وہ مرکزی حکومت کی وزارت، اڑیسہ کی گورنری، امریکہ اور سوئٹزرلینڈ کی سفارت جیسے بڑے بڑے عہدوں پر ممتاز رہے، اور سوئٹزرلینڈ ہی میں ان کا انتقال ہوا، علمی حیثیت سے بھی وہ بڑے لائق اور ذہین و ذکی تھے، اردو کے بھی ادیب تھے اور انگریزی و اردو دونوں میں ان کی تصانیف ہیں، انتقال کے وقت ۶۵ سال کی عمر تھی، ان کی موت سے ایک ایسی جگہ خالی ہوگئی جس کا موجودہ حالات میں پر ہونا مشکل ہے۔

شفیق الرحمن مرحوم اگرچہ شہرت و ناموری کے عام معیار سے کوئی بڑے آدمی نہ تھے، [illegible] صدق و کردار، اخلاص و عمل اور خاموش اور بے لوث خدمت [illegible] کے لحاظ سے بہت سے بڑے بڑے لیڈروں پر فائق تھے، جامعہ ملیہ کے لئے تو انھوں نے اپنی زندگی وقف کر دی تھی، اور سرد و گرم کسی دور میں بھی اس سے علحدہ نہ ہوئے، اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ جامعہ انہی کی محنت و جانفشانی کی بدولت زندہ رہ گیا، ظاہر و باطن دونوں میں مسلمان، اور اپنے اوصاف کی بنا پر ہر جماعت میں مقبول تھے، کانگریس اور حکومت دونوں کے سنجیدہ طبقہ میں ان کا بڑا وقار و وزن اور اخلاقی اثر تھا، مگر وہ اتنے بے لوث تھے کہ کبھی اس اثر سے فائدہ اٹھانے کی کوشش نہیں کی، ان کو بنیادی تعلیم کا عملی تجربہ تھا، اس کے وہ ماہر تھے، اس لئے یو، این، او کی جانب سے اس کام کے لئے انڈونیشیا بھیجے گئے تھے، ابھی وہ وہیں تھے کہ گذشتہ الیکشن میں کانگریس نے ان کو دہلی اسمبلی کیلئے نامزد کر دیا، جس میں وہ اپنی عدم موجودگی میں اپنی مقبولیت کی بنا پر کامیاب اور صوبہ دہلی کے وزیر تعلیم

مقرر ہوئے، مگر اس سے بھی ان کو فائدہ اٹھانے کا موقع نہ مل سکا، تھوڑے ہی دنوں کے بعد بیمار پڑ گئے، اور چند
مہینہ بیمار رہ کر ۲۰ اپریل کو انتقال کیا، انتقال کے وقت کل ۶۰ سال کی عمر تھی، جو سیاست کی دنیا میں
شباب کی عمر ہے، مسلمانوں میں اب ایسے مخلص اور باعمل قومی مشکل سے پیدا ہوں گے، اللہ تعالیٰ اس پیکر اخلاص
کو اپنی رحمت و مغفرت سے سرفراز فرمائے،

گذشتہ مہینہ پاکستان ہسٹاریکل کانفرنس ڈھاکہ میں حضرت الاستاذ مولانا سید سلیمان ندوی کے ساتھ جو واقعہ
پیش آیا اور ڈھاکہ یونیورسٹی کے طلبہ نے موصوف کے خلاف جس طرح مظاہرہ کیا وہ کوئی نئی چیز نہیں ہے، قومی زندگی میں
اس قسم کے واقعات آئے دن پیش آتے رہتے ہیں اور قومی کارکنوں کو اس سے بھی زیادہ سنگین واقعات سے دوچار ہونا
پڑتا ہے اور آج کل طلبہ میں آزادی اور خودسری کی جو ہوا پھیل گئی ہے اس کے لحاظ سے یہ واقعہ اور بھی عجیب نہیں ہے
ہر جگہ اس سے بھی زیادہ بدنما شکل میں ان کی خیرہ سری کے مظاہرے ہوتے رہتے ہیں، لیکن اس حیثیت سے ضرور
افسوسناک ہے کہ طلبہ نے اپنے اخلاق و تہذیب کا بہت برا نمونہ پیش کیا، اگرچہ یونیورسٹی کے اساتذہ نے اس واقعہ پر اظہار
معذرت کی ہے، مگر معلوم ہوا ہے کہ اس مظاہرہ میں بعض بنگالی پروفیسروں کا بھی ہاتھ تھا، اس لئے یونیورسٹی بھی اس کی
ذمہ داری سے بری نہیں ہے،

مشرقی بنگال کی اردو بنگالی نزاع کے بارہ میں ہندوستان کے بعض باخبر لوگوں تک کو یہ غلط فہمی ہے کہ وہاں
بنگالی کو مٹا کر اس کی جگہ زبردستی اردو مسلط کی جا رہی ہے، جو سراسر غلط ہے، واقعہ کی شکل یہ ہے کہ اردو کو صرف
پاکستان کی قومی اور مرکزی حکومت کی زبان بنانا مقصود ہے، جو حیثیت ہندوستان میں ہندی کو دی گئی ہے،
اس سے بنگالی کی صوبائی حیثیت پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا، وہ صوبہ کے اندر اسی طرح قائم و برقرار رہے گی، اور مشرقی بنگال
کا مطالبہ یہ ہے کہ اردو کے ساتھ بنگالی کو بھی پورے پاکستان کی قومی زبان بنایا جائے، ورنہ وہ اردو کو قبول نہ کریں گے،
جو سراسر ناواجب ہے، صوبہ کے اندر بنگالی کی حیثیت اور اہمیت کو وہ کم نہیں کر سکتے، اور کوئی شخص اس کی مخالفت کر ہی نہیں
سکتا، بلکہ اس کو ترقی دینا اور مغربی پاکستان میں بھی اس کو روشناس کرنا حکومت کا فرض ہے، تاکہ دونوں حصوں
میں اور زیادہ قرب پیدا ہو، مگر وہ پورے پاکستان کی قومی زبان کسی حیثیت سے بھی نہیں ہو سکتی،

دوسری طرف مغربی پاکستان میں قادیانیوں کی مخالفت نے جو شکل اختیار کی گئی ہے وہ بھی مذہب و قانون
اور اخلاق کسی حیثیت سے بھی صحیح نہیں، قادیانیوں کی شرعی حیثیت سے بحث نہیں، مگر ان کو غیر مسلم اقلیت قرار
دینے کا مطالبہ اس وقت کیا جاتا تھا جب پاکستان میں اسلامی دستور نافذ ہو چکا ہوتا، مگر ابھی تو وہاں

کا اکیت ہی چل رہا ہے، جس کی نگاہ میں سب فرقے برابر ہیں، اور اس کی رو سے اس قسم کا مطالبہ ہی کرنا صحیح نہیں ہے اور اگر اسلامی دستور بھی نافذ ہوتا تو وہ بھی اس فتنہ و فساد کی اجازت نہیں دے سکتا تھا جو مذہب کے نام پر برپا کیا گیا، کوئی ایسی تحریک جس سے ملک کا امن و امان خطرہ میں پڑ جائے اور لوگوں کی جان و مال اور عزت و آبرو کی حرمت اٹھ جائے، مذہب کی خدمت نہیں بلکہ اس کو بدنام کرنا ہے، پنجاب میں اسلام کے نام پر جو جرائم کیے گئے ہیں، ان کی اجازت اس کا کون سا قانون دیتا ہے، اور اس سے اس کی کیا خدمت ہوئی اور اس کے بعد فوج کے ہاتھوں جو زیادتیاں ہوئیں اسکی ذمہ داری بھی اس تحریک کے رہنماؤں کے سر ہے، اگر اسلام کی خدمت اسی طرح ہوتی رہی تو ملک ہی باقی نہ رہ جائے گا، اسلامی قانون کہاں نافذ کیا جائے گا، حصول اقتدار کے لیے مذہب کو وسیلہ بنانا خود بڑا مذہبی جرم ہے، مذہب کے نام پر جو کچھ کیا گیا ہے اسکی اجازت تو لامذہبی بھی نہیں دے سکتی ہے، اس سے انکار نہیں کہ اسلام کے اصل محافظ و پاسبان علما ہیں مگر ان کو اس زمانہ کے ارباب سیاست سے ہوشیار رہنے کی ضرورت ہے کہ وہ ان کا آلۂ کار نہ بننے پائیں، پنجاب میں جو کچھ ہوا اس میں مذہب سے زیادہ سیاست کو دخل ہے مگر افسوس یہ ہے کہ یہ ساری شورش مذہب کے نام پر کی گئی جس کی ذمہ داری سے علما بھی بری نہیں ہیں،

انسان اس قدر عاجز و درماندہ ہے کہ وہ دہریت اور مادہ پرستی کے کسی درجہ پر بھی پہنچ جائے، مگر کبھی نہ کبھی ایسا وقت ضرور آجاتا ہے جب وہ خدا کے اقرار اور اسکی جانب رجوع کرنے پر مضطر و مجبور ہو جاتا ہے، اصل کیونزم کی بنیاد خدا اور مذہب کے انکار اور خالص مادیت پر ہے، کمیونسٹ بڑے فخر کے ساتھ کہتے ہیں کہ ان کے یہاں خدا کا کوئی وجود نہیں اور وہ اپنے کسی کام میں اس کے محتاج نہیں اور سنا جاتا ہے کہ روس میں خدا اور مذہب کا کوئی اثر باقی نہیں ہے مگر اسی مادہ پرست ملک میں جب استالن کے علاج کی ساری مادی تدبیریں بے کار ہو گئیں اور مسیحا نفس ڈاکٹروں کے کیے کچھ نہ بن پڑا تو آخر میں بڑے بڑے کمیونسٹوں کو بھی اس کی صحت کے لیے حقیقی شافی مطلق کی طرف رجوع کرنا پڑا اور ماسکو ریڈیو اسٹیشن سے یہ خبر ساری دنیا میں نشر ہوئی جو تمام اخبارات میں شائع ہو چکی ہے کہ روس بھر میں استالن کی صحت کے لیے خدا سے دعا کی جا رہی ہے یعنی خدا کا سارا انکار بس ایک آزمائش میں ختم ہو گیا اور اس کے منکرین کو بھی بالآخر اسی ہستی کے سامنے گڑگڑانا پڑا جس کے سامنے اس کا ہر عاجز بندہ گڑگڑاتا ہے اور اس دہریت کی بنا جب کہ فلسفہ ساری دنیا میں بلند تھا صرف اسقدر نکلی کہ ایک ہی ٹھوکر میں خدا نظر آنے لگا، انسان خواہ ترقی کے کسی درجہ پر بھی پہنچ جائے پھر بھی عاجز انسان ہی رہتا ہے اور کبھی نہ کبھی اسکی اصل حقیقت اس پر ظاہر ہو کر رہتی ہے،

یہ واقعہ بظاہر معمولی ہے مگر اپنے اندر بڑا سامان بصیرت رکھتا ہے،

مقالات

اسلام میں جاگیرداری وزمینداری کا نظام

از

ازجناب مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی

آج کل بالشویزم اور کیمونزم نے زن زمین اور زر کے مشترک ہونے کا پروپگنڈا اس شدت کے ساتھ کیا؟ کہ اس سے مزدوروں اور غریبوں کا جاہل طبقہ تو اپنی خوش حالی کا خواب دیکھ کر متاثر ہوا ہی تھا، مگر اہل علم میں ؟ یہ پروپگنڈا اپنا اثر کئے بغیر نہ رہا،

ناوک نے تیرے صید نہ چھوڑا زمانہ میں ... تڑپے ہے مرغ قبلہ نما آشیانہ میں

بھارت کی حکومت نے زمینداری سسٹم کو بالکل ختم کرنیکا قانون پاس کیا تو اس کے جواب میں مشرقی پاک کی حکومت نے بھی اسی قسم کا اعلان کر دیا، حکومتوں کے قوانین آج کل زیادہ تر عدل و انصاف پر نہیں بلکہ مصالح پر مبنی ہوتے ہیں، اس لئے اہل علم کو اسی نظر سے اون کو دیکھنا چاہئے تھا اگر کچھ عادت ہوگئی ہے کہ اہل جو کچھ کریں اہل علم کا طبقہ اس کے جواز کے لئے حدیث و قرآن سے دلائل تلاش کرنے کی کوشش کرنے لگتا ہے جس زمانہ میں گاندھی جی نے کھدر کا پرچار کیا، تو بعض علماء نے چرخہ کاتنے کے فضائل حدیثوں سے جمع کر دیئے، ولایتی مال اور سرکاری عہدوں اور کونسلوں کا بائی کاٹ شروع ہوا تو انھوں نے ترک موالات

واحادیث سے اس کا ثبوت دینا شروع کر دیا، نمک پر محصول لگانے کے خلاف احتجاج ہوا، تو انھون نے نمک کو مباحات

عامہ مین داخل کرنے کی کوشش شروع کر دی، یہی صورت زمینداری سسٹم کے ابطال مین پیش آرہی ہے کہ حکومتون

نے اس کا قانون پاس کیا تو علما نے اس کے جواز مین مقالات علمیہ لکھنے شروع کر دئیے، مگر سوال یہ ہے کہ یہی سوال پہلے بھی تھا کہ

اگر اسلام مین واقعی یہ احکام پہلے سے موجود تھے، تو یہ ہمارے علما پہلے کیون خاموش تھے؟ آخر اس کی

کیا وجہ ہے کہ کھدر پر چار اور ولایتی مال کے بائیکاٹ اور چرخہ کی تحریک کے بعد ہی یہ احکام علما، کو حدیثون مین

نظر آئے، اور جب تک بالشویزم اور کمیونزم نے زمین و زر و زن کے اشتراک کا پروپگنڈا نہ کیا، اس وقت

تک ان کو اسلام مین جاگیرداری و زمینداری کا الغا، نظر نہ آیا، گویا ان علما، نے زیادہ تو حدیث و قرآن اور حقائق اسلام کو

غیر مسلمون ہی سے سمجھا، اسی پروپگنڈے کے اثر سے بعض علما، نے یہان تک کہنا شروع کر دیا کہ

اسلام مین زکوٰۃ کی کوئی مقدار معین نہین، ہر مالدار آدمی اپنے مال کا چالیسوان حصہ نکالنے کے بعد

بھی فرض سے سبکدوش نہین ہوتا، جب تک ضرورت سے زیادہ سارے مال کو فقرار کے حوالہ نہ کر دے اور دلیل مین

یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو لوگ آپ سے پوچھتے ہین کیا خرچ کرین فرما دیجئے جو (ضرورت) زیادہ ہو،

اور حضرت ابوذر غفاری کے اقوال پیش کرنے لگے، مگر ان کو یہ سب کچھ اسی وقت سوجھا جب بالشویزم اور

کمیونزم کا نظریہ دنیا مین پھیلنے لگا، اس سے پہلے نہ "قل العفو" کا وہ مطلب تھا جو آج بیان کیا جا رہا ہے

نہ ابوذر غفاری رضؓ کے اقوال کا وہ درجہ تھا، جو آج ان کو دیا جا رہا ہے، اسی قسم کا ایک مقالہ نظام جاگیرداری

و زمینداری پر اس وقت میرے سامنے ہے، جس کے لکھنے والے کی عزت و حرمت میرے دل مین بہت زیادہ ہے

مگر اتنا ضرور کہون گا کہ یہ مقالہ لکھتے وقت وہ بھی زمانہ کی رو مین بہ گئے ہین،

میری سمجھ مین نہین آتا کہ اگر حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے ازالۃ الخفا مین وہی لکھا ہے جو مولانا نے اس

سے سمجھا ہے، تو تاریخی حیثیت سے یہ کہان تک صحیح ہو سکتا ہے؟ کیا واقعی مسلمانون نے فارس و روم کے

زمینداروں ہی سے قتال کیا تھا، اور انہی کا بھگانا اور کھدیڑنا مقصود تھا؟ میرے خیال مین کوئی تاریخ

اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتا کہ مسلمانون نے تو ان دونون سلطنتون کے مقابلہ مین جہاد کیا تھا، پھر اگر یہ سلطنتیں زمین کی مالک اور اپنے آباؤ اجداد سے اس کی وارث نہ تھین، اس لئے اُن کو مالگذاری وصول کرنے کا کوئی حق نہ تھا، تو سوال یہ ہے کہ مسلمان سلطنت ہی ان زمینون کی مالک یا وارث کب تھی، اور اسے ان پر خراج یا مالگذاری لگانے کا حق کیونکر ہوگیا ؟ یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ مسلمانون نے فارس و روم کے تمام دہاقین اور مرازبہ اور بطارقہ کو نکال باہر کر دیا تھا، اور تمام زمینون کو اُن کی ملکیت سے نکال کر صرف کاشتکارون ہی کو مالک بنا دیا تھا، ابن ازفیل جس کا واقعہ اسی مقالہ مین بیان کیا گیا ہے، خود بڑا دہقان تھا، اور اس کی ملکیت آراضی کو حضرت عمرؓ نے باطل نہین کیا، اسی طرح اور بہت سے دہقان تھے جن کی زمینون کا اُن کو مالک قائم رکھا گیا،

اور دہقان کاشتکار کو نہین کہتے، بلکہ گاؤن کے بڑے زمیندار کو کہتے ہین، واقعہ یہ ہو کہ فارس و روم کے حکام و سلاطین، زمیندارون اور کاشتکارون سبھی پر ظلم کرتے تھے، ابن ازفیل نے اُن کی انہی جیرہ دستیون کی شکایت اور مسلمانون کے عدل و انصاف اور بہترین رویہ کی تعریف کی تھی، اس سے یہ مطلب نکالنا کہ مسلمانون نے زمینون کو زمیندارون کی ملک سے نکال کر کاشتکارون اور کسانون کی ملک مین دیدیا تھا، دعویٰ بلادلیل ہے،

اس سے انکار نہین کہ انصار پہلے خود اپنی زمینون مین کام کرتے تھے، حضرت عائشہ کی حدیث مین ہے :

کانوا مھنۃ انفسھم، (بخاری) یعنی لوگ اپنا کام خود ہی کرتے تھے،

پھر جب اللہ تعالیٰ نے ان کو وسعت اور فراغت دی تو نوکرون، خادمون اور اجیرون سے بھی کھیتون مین کام لینے لگے، جن لوگون نے غسل جمعہ کے وجوب و استحباب کی حدیثین پڑھی ہین، وہ اس کو اچھی طرح جانتے ہین :-

قال ابن عباس کیف	حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہین کہ مین تم کو
بدأ الغسل کان الناس مجھودین	بتلاؤن کہ غسل (جمعہ) کی ابتدا کیونکر ہوئی؟

يلبسون الصوف ويعملون على
ظهورهم وكان مسجدهم
ضيقًا مقارب السقف انما هو
عريش فذكر الحديث الى ان
قال ثم جاء الله تعالى بالخير
ولبسوا غير الصوف وكفوا العمل
(رواه ابوداؤد)

لوگ مشقت کرتے تھے، اونی کپڑے پہنتے
اور اپنی کمر پر (لاد کر) کام کرتے تھے، مسجد
بھی تنگ تھی، چھت نیچی تھی، بس ایک چھپر سا
تھا، لوگ غبار آلود ہو کر مسجد میں جمعہ کو
آتے، پسینہ میں تر ہوتے، تو بدبو پھیل
جاتی، ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
تشریف لائے، اور یہ بو محسوس کی تو فرمایا
اگر تم اس دن نہا لیا کرو) پھر خدا نے مسلمانوں
کو مال دیا تو اونی کپڑے چھوڑ دئے، اور کام
بھی خود نہ کرنا پڑا تو غسل کی تاکید بھی نہ رہی،

پھر یہ بھی تاریخی واقعہ ہے کہ انصار مدینہ نے اپنی زمینوں کو مہاجرین پر تقسیم کرنے کا ارادہ کیا تھا، مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے انکار کیا اور فرمایا کہ مہاجرین اُن کی جگہ محنت و مشقت سے کام کریں گے، زمین کے مالک انصار ہی رہیں گے، اس کا حاصل یہی ہوا کہ مہاجرین اُن کی زمینوں اور باغوں میں کام کرتے تھے اور پیداوار میں دونوں شریک ہوتے تھے،

عن ابی هريرة قال قالت
الانصار اقسم بيننا وبين
اخواننا النخيل قال لا فقالوا
فتكفونا المؤنة ونشرككم
في الثمرة قالوا سمعنا و

ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ انصار نے کہا
یارسول اللہ ہمارے اور ہمارے بھائیوں
(مہاجروں) کے درمیان نخلستانوں کو
تقسیم فرما دیجئے، فرمایا نہیں، انصار نے
کہا تو پھر مہاجرین ہم کو محنت اور مزدوری

اطعنا،	ست کا دین، اور ہم اُن کو پیدا وار میں شریک
(بخاری ج ۱ ص ۳۱۴)	رلین، مہاجرین نے کہا ہاں یسنفرلنا

یہی حدیث مساقاۃ کی ہے، اور مساقات اور مزارعت کا حکم ایک ہی ہے، امام ابوحنیفہ سے جو روایت مزارعت کے جائز ہونے کو نہیں مانتی ہو وہی مساقات کو بھی ممنوع قرار دیتی ہو،

ومنعها ابوحنيفة وزفر فقالا	امام ابوحنیفہ اور امام زفر نے مزارعت سے
لا تجوز المزارعة ولا المساقاة	منع کیا ہو، وہ فرماتے ہیں کہ مزارعت اور
انتهى (حاشية البخاري ص ۳۱۳)	مساقات دونوں جائز نہیں،

مگر آپ دیکھ رہے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مساقات کی اجازت دی ہو تو مزارعت کو ناجائز کیسے کہا جا سکتا ہو،

جو لوگ مزارعت کو ناجائز کہتے ہیں اون کی بڑی دلیل رافع بن خدیج کی حدیث ہو، مگر ترمذی اور طحاوی نے تصریح کی ہو کہ رافع کی حدیث میں اضطراب ہو، بخاری میں ہو (ج ۱ ص ۳۵)

عن عمرو (ابن دينار) قال ذكرته	عمرو بن دینار سے روایت ہو کہ انھون نے رافع
(اي حديث رافع) لطاؤس فقال	کی حدیث کو طاؤس کے سامنے بیان کیا تو انھون
يزرع، قال ابن عباس ان النبي	نے کہا کہ دوسرے کو مزارعت پر دیسکتا ہو کیونکہ
صلى الله عليه وسلم لم ينه عنه ولكن	ابن عباس رض نے فرمایا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ
قال ان يمنح احدكم اخاه خير له	علیہ وسلم نے اس سے منع نہیں فرمایا بلکہ یہ فرمایا
من ان ياخذ شيئا معلوما الخ	ہو کہ کوئی اپنے بھائی کو زمین زراعت کیلئے
وفي الحاشية عن العيني فقال	(ویسے ہی) دیدے، یہ اس سے بہتر ہو کہ
يزرع اي يجوز ان يزرع غيره بالكراء	اس سے کچھ حصہ مقررہ لے، اس سے زیادہ تصریح

وقوله قال ابن عباس فی معرض	ترمذی کی روایت میں ہے کہ طاؤس نے
التعلیل من جهة طاؤس یعنی	ابن عباسؓ سے نقل کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ
لان ابن عباس قال لم ینه	وسلم نے مزارعت کو حرام نہیں کیا، بلکہ
عنه النبی صلی اللہ علیه وسلم	ایک کو دوسرے کے ساتھ ہمدردی کا
یعنی لم یحرمه وصرح بذلک	امر فرمایا ہے، ترمذی نے کہا یہ حدیث حسن
الترمذی عن طاؤس عن ابن	صحیح ہے، اور رافع کی حدیث میں اضطراب
عباس ان النبی صلی اللہ علیه وسلم لم یحرم	ہے، عینی نے ایسا ہی نقل کیا ہے،
المزارعة ولکن امر ان یرفق	
بعضهم ببعض ثم قال الترمذی	
هذا حدیث حسن صحیح وقال	(حاشیہ بخاری ج ۱ ص ۳۱۵)
حدیث رافع حدیث فیه اضطراب (عینی)	

جس کو اس حدیث کے الفاظ کا اضطراب دیکھنا ہو، وہ مجمع الفوائد ج ۱ ص ۲۵۰، کی جانب مراجعت کرے، تو معلوم ہو جائیگا کہ اس کے الفاظ کس قدر مختلف ہیں، بخاری میں ہے:[1]

عن رافع بن خدیج قال حدثنی عمای	رافع بن خدیج کہتے ہیں کہ مجھ سے میرے
انهم کانوا یکرون الارض علی	دو چچا نے بیان کیا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ
عهد رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم	علیہ وسلم کے زمانہ میں زمین اجارہ پر دیا کرتے
بما ینبت علی الاربعاء او بشئ	تھے، اس پیداوار کے عوض جو پانی کی نالیوں
یستثنیه صاحب الارض فنهانا	کے متصل پیدا ہو، یا اور کسی حصہ کی پیداوار

[1] جلد اول ص ۳۱۵،

النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلک فقلت لرافع فکیف ھی بالدینار والدرھم فقال رافع لیس بھا باس بالدینار والدرھم (قال اللیث) وکان الذی نھی عن ذلک مالو نظر فیہ ذوو الفھم بالحلال والحرام لم یجیزوہ لما فیہ من المخاطرۃ (قال ابو عبد اللہ البخاری من ھھنا قول اللیث وکان الذی نھی عن ذلک)

کے عوض جس کو مالک زمین مخصوص کر دیتا تو ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا، حنظلہ (راوی) کہتے ہیں کہ میں نے رافع سے کہا کہ دینار و درہم کے عوض اجارہ پر دینا کیسا ہے؟ رافع نے فرمایا دینار و درہم کے عوض اجارہ پر دینے میں مضائقہ نہیں، لیث بن سعد فرماتے ہیں کہ غالباً مزارعت کی جس صورت سے منع کیا گیا، تو وہ ایسی ہو کہ اگر اہل حلال و حرام کے سمجھنے والے غور کریں تو اس کو جائز نہیں کہیں گے، کیونکہ اس صورت میں معاملہ خطرہ سے خالی نہیں،

اور ظاہر ہے کہ مزارعت کی اس صورت کو کسی نے بھی جائز نہیں کہ

علاوہ اس اضطراب کے اس حدیث میں یہ علت بھی ہے کہ یہ شاذ فیما تعم بہ البلوی کی قبیل سے ہے کہ جس معاملہ میں ابتلاء عام تھا، اس کے بارہ میں تنہا ایک ہی شخص روایت کر رہا ہے چنانچہ بخاری ہی میں ہے:-

عن نافع ان ابن عمر کان یکری مزارعہ علی عھد النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر وعثمان وصدرا من خلافۃ معاویۃ

نافع سے روایت ہے کہ عبداللہ بن عمرؓ اپنے کھیت اجارہ پر دیا کرتے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صدیق اکبر اور حضرت عمر و عثمان کے زمانہ میں اور حضرت معاویہ

ثم حدث عن رافع بن خدیج
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
نھی عن کراء المزارع فذھب
ابن عمر الی رافع وذھبت معہ
فسالہ فقال نھی النبی صلی اللہ
علیہ وسلم عن کراء المزارع
فقال ابن عمر قد علمت انا کنا
نکری مزارعنا علی عھد رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بما
علی الاربعاء وشیء من التبن
قال العینی حاصل حدیث ابن
عمر ھذا انہ ینکر علی رافع
اطلاقہ فی النھی عن کراء الارض
ویقول الذی نھی عنہ صلی اللہ
علیہ وسلم ھو الذی کانوا
یشترطون فیہ الشرط الفاسد
وھو انھم یشترطون ما علی
الاربعاء وطائفۃ من التبن

کی خلافت کے شروع میں بھی یہاں تک کہ
(خلافت معاویہ[1] کے آخری زمانہ میں) ان سے
کہا گیا کہ رافع بن خدیج روایت کرتے ہیں
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے
منع فرمایا ہے، تو وہ حضرت رافع کے پاس
گئے، اور میں بھی ساتھ گیا، اور ان سے یہ مسئلہ
پوچھا تو انھوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے زمین کے اجارہ سے منع فرمایا
ہے، عبداللہ بن عمر نے فرمایا کہ تم کو معلوم ہے کہ
ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ
میں اپنے کھیتوں کو اس پیداوار کے عوض
کرایہ پر دیا کرتے تھے، جو پانی کی نالیوں کے
متصل پیدا ہو اور کچھ بھوسہ کے عوض،
عینی اس کی شرح میں فرماتے ہیں کہ عبداللہ
ابن عمر کی حدیث کا حاصل یہ ہے کہ رافع نے
مطلقاً زمین کے اجارہ کی جو ممانعت بیان
کی تھی، ابن عمر نے اس سے انکار کیا ہے اور
فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

---

[1] جمع الفوائد میں اس کی تصریح ہے،

وھو مجھول، قد یسلم ھذا ویصیب
غیرہ آفة او بالعکس فیقع المنازعة
ویبقی المزارع او رب الارض بلا
شیٔ واما النھی عن کراء الارض
ببعض ما یخرج منھا اذا کان ثلثا
او ربعا فلم یثبت،

جس اجارہ سے منع فرمایا ہے وہ وہ ہے جس میں
کہ شرط فاسد ہو یعنی یہ کہ لوگ نالیوں کے پاس
والی پیداوار کی شرط کرتے تھے اور کچھ بھوسہ کی
جسکی مقدار مجہول ہوتی تھی اور بعض دفعہ یہ قطعہ
محفوظ رہتا، اور دوسرے قطعہ میں پیداوار نہ ہوتی
یا اس کے برعکس ہوتا تو اس صورت میں جھگڑا ہوتا،
اور مزارع یا مالک زمین بالکل کورا رہ جاتا
لیکن اگر قطعہ زمین مخصوص نہ ہو، بلکہ کل
پیداوار کا تہائی یا چوتھائی مقرر کر لیا جائے
تو اس کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی،

جو حدیث ایسے عموم بلوی میں حضرت معاویہؓ کی خلافت کے آخر زمانہ میں ظاہر ہوا اور اس کا راوی تنہا ایک ہی شخص ہو، وہ کس طرح حجت ہو سکتی ہے، جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اور خلفاء اربعہ کے زمانہ میں اور حضرت معاویہؓ کی خلافت کے ابتدائی دور میں بھی کسی نے اس قسم کی روایت بیان نہیں کی، اسئے بعض فقہا نے تو اس کو بالکل رد کر دیا ہے، چنانچہ بخاری میں ہے کہ

عمرو بن دینار نے طاؤس سے کہا کہ تم اگر مخابرت چھوڑ دو، یعنی زمین بٹائی پر نہ دو تو اچھا ہے کیونکہ لوگ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کیا ہے، طاؤس نے جواب دیا کہ میں لوگوں کو اراضی مزارعت پر دیتا ہوں اور ان کی امداد کرتا ہوں اور مجھے سب سے بڑے عالم یعنی عبد اللہ بن عباسؓ نے بتلایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع نہیں کیا ہے، بلکہ یہ فرمایا ہے کہ اگر کوئی اپنے بھائی کو (یونہی) زمین دیدے تو یہ اس سے بہتر ہے کہ اس سے کچھ مقررہ لگان وصول کرے (ج ۱ ص ۳

اور جمع الفوائد میں ہے کہ

مجاہد نے بھی طاؤس سے یہی کہا ہے کہ ذرا رافع بن خدیج کے پاس جاکر وہ حدیث سنو جو وہ اپنے باپ کے واسطہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روایت کرتے ہیں، تو طاؤس نے اُن کو جھڑک دیا، اور فرمایا واللہ اگر میں یہ جانتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے تو میں کبھی ایسا نہ کرتا لیکن مجھے اس شخص نے جو رافع سے زیادہ عالم ہے یعنی ابن عباس نے خبر دی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا کہ کوئی اپنے بھائی کو (ویسے ہی) زمین دیدے یہ اس سے بہتر ہے، کہ اس سے مقررہ لگان وصول کرے جلد ۱ صفحہ ۲۵۰

اور اسی میں ابو داؤد و نسائی کے حوالہ سے عروہ کی روایت مذکور ہے کہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے فرمایا خدا رافع بن خدیج کو معاف کرے، واللہ میں اس حدیث کو ان سے زیادہ جانتا ہوں واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس دو انصاری لڑتے جھگڑتے آئے تھے، تو حضور نے فرمایا اگر تمھاری یہی صورت (مزارعت کی) ہے، تو اپنے کھیتوں کو اجارہ پر نہ دیا کرو، رافع نے بس اتنا سن لیا، لا تکروا المزارع کھیتوں کو اجارہ پر نہ دیا کرو (اگلا حصہ نہیں سنا)

امام مالک نے ابن شہاب (زہری) سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے سالم بن عبداللہ (ابن عمرؓ) سے زمین کو اجارہ پر دینے کے متعلق دریافت کیا، تو فرمایا سونے چاندی کے عوض اجارہ دینے میں کوئی حرج نہیں۔ میں نے کہا آپ کو وہ حدیث معلوم ہے، جو رافع بن خدیج سے روایت کی جاتی ہے، فرمایا رافع بہت زیادتی کرتے ہیں، اگر میرے پاس کھیتی کی زمین ہوتی تو میں اس کو ضرور اجارہ پر دیدیتا، ج ۱ ص ۲۵۰ (جمع الفوائد)

آپ نے دیکھا کہ عبداللہ بن عمر اور زید بن ثابت نے رافع کی حدیث کے اطلاق کا انکار کیا ہے، کہ زمین کو اجارہ پر دینے کی ایک خاص صورت کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا تھا، مطلقاً منع نہیں فرمایا گو بعد میں عبداللہ بن عمر نے ورع و احتیاط کی بنا پر زمین کو اجارہ پر دینا چھوڑ دیا اگر ممانعت کو تسلیم

نہین کیا،

عبداللہ بن عباس نے بھی ممانعت کا انکار فرمایا ہے، اور یہ تصریح کی ہو کہ حضور نے صرف ہم کا مشورہ دیا تھا، طاؤس اور سالم بھی رافع کی حدیث پر کلام کرتے ہین، ان ہی وجوہ سے جمہور فقہا اس کو حجت نہین سمجھا، مگر بالکلیہ رد بھی نہین کیا، بلکہ خاص صورت کی ممانعت پر محمول کیا، چنانچہ عا مین عینی وغیرہ سے منقول ہو،

واما احادیث النھی عن المخابرۃ	وہ حدیثیں جن مین مزارعت سے ممانعت
فاجیب عنھا بانھا محمولۃ علی ما	آئی ہے، ان کا جواب یہ ہے، کہ وہ اس
اذا اشترط لکل واحد قطعۃ	صورت پر محمول ہین، جب کہ ہر ایک کے لئے
معینۃ من الارض (ج ۱ ص ۳۱۳)	زمین کے خاص حصہ کی پیداوار مشروط ہو

مگر ہمارے مقالہ نگار کے نزدیک حدیث رافع اس درجہ قطعی اور یقینی ہے کہ اس کو ساری امت ماننا منظور ہے، اگر حدیث رافع کی تاویل یا توجیہ منظور نہین، رہا ابن حزم کا یہ فرمانا کہ زمین کو اجا کی مطلقاً ممانعت کے راوی (رافع سے) ایک دو نہین بلکہ پانچ چھ ہین، جن مین عبداللہ بن عمر؟ لیا گیا ہے، تو اس سے زیادہ سے زیادہ حدیث کا سند کے لحاظ سے صحیح ہونا ثابت ہوگا جس سے کس نہین مگر جاننے والے جانتے ہین کہ کسی روایت کی سند صحیح ہونے کے باوجود اگر حدیث کے الفاظ مین ہے، یا وہ عموم بلوی کے موقع مین شاذ ہو، تو اس سے احتجاج نہین ہو سکتا، رہا ابن حزم کا یہ تابعین کے نام گنا دینا جو زمین کو سونے چاندی یا اور کسی چیز کے بدلہ مین اجارہ پر دینے کے قائل نہ تھے سے بعض کی طرف تو اس قول کی نسبت صحیح نہین، جیسے طاؤس اور حسن بصری کیونکہ ان دونوں مین روایت جواز مذکور ہے، اور ان مین سے بعض بزرگوں سے ابن بطال نے ابن حزم کے خلاف نقل کیا ہے،

قال ابن بطال اختلف العلماء
في كراء الارض بالشطر والثلث
والربع فاجاز ذلك علي و
ابن مسعود وسعد والزبير و
اسامة وابن عمر ومعاذ و
خباب وهو قول ابن المسيب
وطاؤس وابن ابي ليلى و
الاوزاعي والثوري وابي يوسف
ومحمد واحمد وهولاء
اجازوا المزارعة والمساقاة
وكرهت ذلك طائفة روي
ذلك عن ابن عباس وابن
عمر وعكرمة والنخعي وهو
قول مالك وابي حنيفة والليث
والشافعي وابي ثور يجوز
عندهم المساقاة و
منعها ابوحنيفة وزفر فقالا
لا يجوز المزارعة والمساقاة
بوجه من الوجوه (انتهى)

ابن بطال فرماتے ہیں، علمائے زمین کو
نصف یا ثلث اور ربع پیداوار کے عوض
اجارہ پر دینے میں اختلاف کیا ہے، اس
کو حضرت علیؓ ابن مسعودؓ اور سعد بن ابی
وقاص اور حضرت زبیرؓ و اسامہؓ
وابن عمر اور معاذ بن جبل اور خبابؓ نے
جائز فرمایا ہے (اور یہ سب صحابہ ہیں)
یہی قول ابن المسیب کا ہے اور طاؤس
کا اور ابن لیلی و اوزاعی کا اور سفیان
ثوری و ابو یوسف و محمد اور احمد بن حنبل
کا، ان سب نے مزارعت اور مساقات
(یعنی باغات کو بٹائی پر دینے) کو جائز
کہا ہے، اور ایک جماعت نے اس سے کراہت
کی ہے، یہ ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے مروی
ہے، (مگر بخاری میں دونوں سے جواز کی
روایت ہے) اور عکرمہ و نخعی سے بھی منقول
ہے یہی امام مالک ابو حنیفہ، لیث (مگر
بخاری نے لیث سے خاص صورت کی
کراہت نقل کی ہے جس کو کوئی جائز نہیں

(حاشیۃ البخاری، جلد ۱، ص ۳۱۳)

نوٹ: امام شافعی، احمد، ابو ثور کا یہ قول
ہے، مگر ان سب کے نزدیک مساقات
جائز ہے، البتہ امام ابو حنیفہ اور زفر نے
مزارعت اور مساقات دونوں کو منع
کیا ہے اور یہ کہا کہ کسی صورت سے
جائز نہیں،

امام ابو حنیفہؒ کے قول کی تحقیق آیندہ آئے گی، مگر آپ دیکھ رہے ہیں کہ آٹھ اجلۂ صحابہ نے مزارعت و
مساقاۃ دونوں کو جائز کہا ہے اسی کے ساتھ بخاری کی اس روایت کو بھی شامل کر لیجئے کہ

وقال قیس بن مسلم عن ابی جعفر
قال ما بالمدینۃ اھل بیت ھجرۃ
الا یزرعون علی الثلث والربع
وزارع علی وسعد بن مالک وعبد اللہ
ابن مسعود وعمر بن عبد العزیز
والقاسم وعروۃ وآل ابی بکر
وآل عمر وآل علی وابن سیرین
وقال عبد الرحمن بن الاسود
کنت اشارک عبد الرحمن بن
یزید فی الزرع وعامل عمر الناس
علی ان جاء عمر بالبذر من عندہ

قیس بن مسلم امام باقر سے روایت کرتے
ہیں کہ انھوں نے فرمایا مدینہ میں مہاجرین
کا کوئی گھر ایسا نہیں ہے، جو تہائی اور
چوتھائی پر کھیتی نہ کرتے ہوں، اور ان سے
پہلے حضرت علیؓ نے سعد بن ابی وقاص
نے عبد اللہ بن مسعودؓ نے، اور عمر بن عبد العزیزؒ
اور قاسم و عروہ و (فقہائے مدینہ نے) اور
صدیق اکبرؓ و عمرؓ کے خاندان نے اور محمد بن سیرین
(فقیہ بصرہ) نے مزارعت کی ہے، اور عبد الرحمن
ابن اسود کہتے ہیں کہ میں عبد الرحمن بن یزید
(نخعی فقیہ کوفہ) کے ساتھ کھیتی میں شرکت

فلہ الشطر وان جاء و بالبذر فلھم کذا ،

(جلد ۱ صفحہ ۳۱۴)

کیا کرتا تھا اس سے مراد وہی شرکت ہے جس میں بحث ہو رہی ہے یعنی تہائی یا چوتھائی میں شرکت ، اور حضرت عمر نے لوگوں سے اس طرح معاملہ کیا ہے کہ اگر حضرت عمرؓ اپنے پاس سے بیج دیں تو اُن کا آدھا ہوگا ، اور اگر دوسرا فریق بیج ڈالے تو اُس کو آدھا ملے گا ،

ان اساطین امت کے سامنے ان ہستیوں کو نسبت ہی کیا ہے جن کے نام علامہ ابن حزم نے گنا دئے ہیں ، اس حقیقت پر نظر رکھنے والا یہ کہنے پر مجبور ہے کہ حضرت امیر معاویہ کی خلافت کے آخری دور تک جب تک رافع بن خدیج رضؓ کی حدیث کا چرچا نہیں ہوا تھا ، امت کا اس پر اجماع تھا ، کہ زمین کو نصف یا تہائی چوتھائی پیداوار یا نقدی کے عوض دینا جائز ہے ، اس لئے یہ کہنا کسی طرح بھی درست نہیں کہ قطعی طور پر زمینداری کا انسداد اور ختم کرنا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء مبارک اور نصب العین تھا ، سمجھنے والا حضرت عمرؓ حضرت علیؓ ، ابن مسعودؓ ، سعد بن ابی وقاص ، زبیر بن عوام ، اسامہ بن زید ، معاذ بن جبل ، خباب بن الارت ، زید بن ثابت ، عبد اللہ بن عمر ، عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے زیادہ کون ہو سکتا ہے ، ؟ کون عقل یہ باور کر سکتی ہے ، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ منشاء اور نصب العین خلافت صدیق ، خلافت عمرؓ ، خلافت عثمانؓ اور خلافت علیؓ تک تو صحابہ و تابعین کو معلوم نہ ہوا اور حضرت معاویہ کی خلافت کے آخری دور میں تنہا رافع بن خدیج کی روایت سے مسلمانوں کو اس کی خبر ہوئی ، معلوم ہو چکا ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے لیکر امیر معاویہ کے آخری دور تک برابر اپنی زمینوں کو دیتے رہے ، اور حضرت عمرؓ کا عمل بھی یہی تھا ، پھر جب اُن کو رافع بن خدیج کی روایت پہونچی تو اُن

لے، اور حدیث سُن کر بھی انھوں نے اس کے اطلاق کو تسلیم نہیں کیا، بلکہ خاص صورت پر محمول کیا گو بعد میں طور احتیاط کے اپنا عمل بدل دیا، مگر اجارۂ زمین کی حرمت کا فتویٰ نہیں دیا، اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے تو صاف فرما دیا کہ رافع بن خدیج نے نا تمام حدیث سنی تھی، اور اسی کو روایت کرنے لگے، پوری حدیث نہیں سنی تھی، جس سے ان کو معلوم ہو جاتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت سے مطلقاً منع نہیں کیا، بلکہ اس کی ایک خاص صورت سے منع کیا تھا جو موجب نزاع ہو رہی تھی۔ ہمارے مقالہ نگار نے بھی "الارض ارض اللہ" کی روایت میں کچھ ایسا ہی عمل کیا، تو کہ پوری روایت نہیں لکھی، حدیث کے پورے الفاظ یہ ہیں:-

اشھد ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قضی ان الارض ارض اللہ والعباد عباد اللہ فمن احیی مواتھا فھو احق بہ	میں گواہی دیتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ کیا ہے، کہ زمین اللہ کی زمین ہے، اور بندے اللہ کے بندے ہیں، تو جو شخص غیر آباد زمین کو آباد کرے، وہی اس کا حقدار ہے،
(ابو داؤد بحوالہ جمع الفوائد جلد ا ص۲۵۰)	

اس سے یہ سمجھنا کہ دوسرے کی مملوکہ زمین میں کاشت کرنے سے بھی کاشتکار ہی ساری پیداوار کا حقدار ہے، بالکل غلط ہے، "ارض موات (غیر آباد زمین) سے مراد وہ ہے، جو کسی کی ملک نہ ہو جیسا کہ کہا گیا ہے کہ:-

عن عائشۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من اعمر ارضا لیست لاحد فھو احق بھا	حضرت عائشہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ ایسی زمین کو آباد کرے، جو کسی کی

قال عروۃ قضی بہ عمر فی خلافتہ،	ملک نہین ہے تو آباد کرنے والا اس کا زیادہ حقدار ہے، عروہ کہتے ہین، کہ حضرت عمرؓ نے اپنی خلافت مین اسی کے موافق فیصلہ کیا،
(ج ۱ صفحہ ۳۱۲)	

بخاری کے حاشیہ مین امام طحاوی سے نقل کیا ہے، کہ "ارض موات" وہ ہے جو کسی کی ملک نہ ہو اور اس سے کسی بستی کے مصالح بھی متعلق نہ ہون،"

ایسی زمین کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "الارض ارض اللہ والعباد عباد اللہ" فرمایا تھا، جس سے مقالہ نگار نے اس کو سب زمینون کے حق مین عام کردیا، پھر ان کو معلوم ہونا چاہئے کہ ایسی زمین کو آباد کرنے والا بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسی وقت اس کا حقدار ہے جب کہ خلیفۂ وقت یا اس کے نائب کی اجازت سے اوس نے آبادکاری کی ہو، اگر بلا اجازت امام کسی نے غیر آباد زمین کو آباد کرلیا، تو امام صاحب کے نزدیک وہ اس کا مالک اور حقدار نہین، ان کے نزدیک "الارض ارض اللہ" کے معنی یہ ہین کہ جو زمین کسی کی ملک نہو وہ اللہ کی ہے، اور بندے سب اللہ کے بندے ہین، تو جو شخص اللہ کا نائب اور خلیفۂ وقت ہو وہ اپنی صوابدید سے جس کو اجازت دیدے وہی اس کا حقدار ہے، اگر قید نہ لگائی جائے، تو نزاع و فساد کا بھی اندیشہ ہے، اور مصالح مملکت کے بھی خلاف ہے، غالباً اس تفصیل کے بعد ہمارے مقالہ نگار کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ کم از کم امام ابوحنیفہؒ تو مٹی کے اس تودہ خاک، معمولی کے اس مجموعہ کو نور و حرارت وغیرہ قدرتی چیزون کی طرح حلوائے مفت نہین سمجھتے، آپ دیکھ رہے ہین کہ نور و حرارت اور ہوا سے منتفع ہونے مین ان کے نزدیک اذن امام کی ضرورت نہین، مگر مٹی کا یہ تودہ اور خاک و معمولی کا یہ مجموعہ خواہ کسی کی ملک بھی نہ ہو، اور غیر آباد ہی پڑا ہوا ہو، اس کو آباد کرنے کے لئے اذن امام کی ضرورت ہے، میری سمجھ مین نہین آتا کہ اگر مقالہ نگار کے نزدیک

بھی ہوا، نور اور حرارت جیسی قدرتی چیزوں کی طرح ہیں، تو وہ ان اور زمین کو کس دلیل سے غیر قدرتی
قرار دیں گے؟ اگر سوشلزم اور کمیونزم میں یہ کہتا ہے کہ جس طرح زمین قدرتی ہے جس میں سب کا حق ہے
تو ہوا اور زمین بھی قدرتی ہیں، ان میں بھی سب کا حق ہے۔ اور آپ کے سامنے عورت کے بارہ میں وہ
قرآن کی یہ آیت پیش کر دیتا ہے،

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا	تمہاری عورتیں تمہاری کھیتی ہیں تو
حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ	اپنی کھیتی میں جس طرح چاہو آؤ

جاؤ۔

عورتیں کھیت ہیں، اور کھیت ہوا، نور و حرارت کی طرح قدرتی چیزیں ہیں، منطقی نتیجہ یہ ہوا کہ عورتیں بھی ہوا، نور و حرارت کی طرح قدرتی چیزیں ہیں، اب ہمارے مقالہ نگار جو خاندان خیرآباد سے منطق کی سند حاصل کر چکے ہیں، یا تو اس منطقی قیاس کو کسی معقول دلیل سے رد کریں، ورنہ تسلیم کریں کہ اس مقدمہ کا کبریٰ جو ان کا خود ساختہ تھا، غلط ہے، اور زمین کو ہوا، نور و حرارت پر قیاس کرنا ہرگز صحیح نہیں، غضب ہے کہ وہ کس دلیری کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس نظریہ کو منسوب کرتے ہیں کہ "جس طرح ہوا اور روشنی وغیرہ قدرتی چیزیں ہیں، اسی طرح زمین بھی ایک عام قدرتی عطیہ ہے، جس پر کام کئے بغیر استفادہ کا کوئی حق ان لوگوں کو نہیں پہونچتا، جن کی طرف منسوب ہو کر زمین کے کسی رقبہ کو ان کی ملک قرار دیا گیا ہو"

اگر زمین بھی ہوا اور روشنی وغیرہ کی طرح عام قدرتی عطیہ ہے، تو اس سے حق استفادہ میں کام کرنے کی قید کیوں ہے؟ کیا ہوا اور روشنی سے استفادہ میں شرعاً یا عقلاً کوئی کام کرنے کی شرط ہے؟

ظاہر ہے کہ نہیں ہے، پھر زمین میں بھی بغیر کچھ کام کئے استفادہ کا حق حاصل ہونا چاہئے،

ہمارے مولانا معقولی ہو کر بھی ایسے غیر معقول نظرئیے پیش کرتے ہیں، اور بغیر سوچے سمجھے ان کو رسول اکرم

صلّی اللہ علیہ وسلّم کی طرف منسوب کرتے ہیں،

پھر رواج کی عمومیت اور عرب کے غیر زرعی علاقہ ہونے اور اسی قسم کے دوسرے اسباب کو اس دعوی کی دلیل بناتے ہیں کہ زمینداری ختم کرنے کا منشاے نبوی عام صحابہ سے مخفی رہ گیا، پھر بھی نمونہً کے سوا دوسرے صحابیوں تک یہ حدیث پہنچ چکی تھی، اور دلیل میں حافظ ابن حزم کا یہ قول نکھدیا ہے کہ زمین کو مطلقاً کرایہ پر بندوبست کرنے کی ممانعت والی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کے صحابیوں میں حضرت جابرؓ وابو ہریرہؓ وابو سعید خدریؓ وابن عمرؓ سے بھی مروی ہے:

عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث کا حال اوپر معلوم ہو چکا کہ ان کو حضرت امیر معاویہؓ کی خلافت کے آخری زمانہ میں یہ حدیث حضرت رافعؓ سے پہنچی تھی، مگر رافعؓ سے اس کی تصدیق کے بعد بھی اس کے عموم واطلاق پر انکار کر دیا تھا،

حضرت جابرؓ وابو ہریرہؓ کی حدیثیں بخاری میں موجود ہیں،

عن جابر قال کانوا یزرعونھا بالثلث والربع والنصف فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من کانت لہ ارض فلیزرعھا او لیمنحھا فان لم یفعل فلیمسک ارضہ،	حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ لوگ تہائی، چوتھائی اور نصف پر زراعت کراتے تھے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کے پاس زمین ہو وہ اس میں خود زراعت کرے یا (ویسے ہی) کسی کو دیدے، اگر ایسا نہ کرے تو اپنی زمین کو روک لے،
عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس کے پاس زمین

من كانت له ارض فليزرعها او ليمنحها اخاه فان ابى فليمسك الارض (بخاری جلد اول ص ۳۱۵)

وہ اس میں خود زراعت کرے یا اپنے بھائی کو دیدے، اگر اس سے انکار کرے تو اپنی زمین کو روکے۔

اس میں حضرت جابرؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ نے تہائی چوتھائی اور نصف پر بھی زمین دینے سے منع فرمایا لیکن اوپر گذر چکا ہے کہ جب انصار نے مہاجرین کے سامنے یہ صورت پیش کی کہ وہ ان کے باغات وغیرہ میں کام کریں اور پیداوار میں شریک ہوجائیں، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع نہیں فرمایا اس لئے یا تو یہ کہا جائے کہ مساقات میں شرکت جائز ہو اور مزارعت ناجائز ہو جیسا کہ امام مالک وشافعی کا قول ہے، یا یہ کہا جائے کہ اوسی صورت پر محمول ہے کہ تہائی چوتھائی یا نصف کے لئے زمین کا خاص حصہ مقرر کیا جاتا تھا اور یہ دوسرا ہی جواب صحیح ہے، کیونکہ امام طحاوی نے اس حدیث کو اسی قید کے ساتھ روایت کیا ہے۔

عن ابى الزبير عن جابر قال كنا ناخذ الارض بالثلث والربع بالماذيانات فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك (معانی الآثار جلد ۲ صفحہ ۲۵۰)

ابی الزبیر جابر سے روایت کرتے ہیں کہ ہم لوگ زمین کو نہر کے کنارے اگنے والی پیداوار کے تہائی اور چوتھائی پر لیتے تھے مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کردیا۔

اور اسی مقام پر امام بخاری نے ظہیر بن رافع کے حوالہ سے روایت کیا ہے،

قال دعانى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما تصنعون بمحاقلكم قلت نواجرها على الربع و

وہ فرماتے ہیں مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلایا، اور پوچھا تم اپنے کھیتوں میں کیا کرتے ہو؟ میں نے کہا ہم اون کو

علی الاوسق من التمر والشعیر قال لا تفعلوا ازرعوها او ازرعوها او امسکوها

(ص ۲۰۷ جلد ۱)

پانی کی نالی کے حصہ کی پیداوار پر یا کھجور یا جو کے چند وسق پر کرایہ پر دیتے ہیں تو فرمایا ایسا نہ کرو، یا تو خود زراعت کرو یا کسی کو زراعت کے لئے (ویسے ہی دیدو) یا اپنی زمینوں کو روک لو،

لیکن بہرحال اس سے زمینداری کا استوار یا خاتمہ نہیں ہوتا، کیونکہ زمیندار کو یہ بھی حق دیا گیا ہے کہ وہ اپنی زمین کو روک لے، نہ خود کاشت کرے نہ کسی کو کاشت کرنے دے، اور جو لوگ زمینداری کا خاتمہ کرنا چاہتے ہیں، وہ زمیندار کو یہ حق کبھی نہیں دیتے، اس لئے ہمارے خیال میں یہ حدیثیں ابن عباس رضی کے قول کی جانب راجع ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت سے منع نہیں فرمایا، بلکہ یہ فرمایا تھا کہ کوئی اپنے بھائی کو ویسے ہی زمین زراعت کے لئے دیدے یہ اس سے بہتر ہے کہ اس سے کچھ مقررہ لگان وصول کرے اور اس کے بہتر ہونے میں کیے کلام ہے، الکوکب الدری میں حضرت امام وقت مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے،

والذی نھی عنہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لاقتران الشروط الفاسدۃ او نھی تنزیھا کافلاس المھاجرین اذ ذاک

(ص ۲۹۶)

اور جس مزارعت سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے وہ ممانعت یا تو شرط فاسدہ کی وجہ سے تھی یا تنزیہ کے طور پر ممانعت تھی، کیونکہ اس وقت مہاجرین مفلس تھے،

اور یہ ظاہر ہے کہ ابوہریرہ اور جابر و ابو سعید رضی اللہ عنہم کی ان حدیثوں کا مدار بھی رافع بن خدیج ہی کی حدیث ہے، اگر ان حضرات نے رافع کے واسطہ کے بغیر ان حدیثوں کو بیان کیا ہوتا تو اس کی کوئی

وجہ نہ تھی کہ حضرت معاویہؓ کی خلافت کے آخری دور میں عبد اللہ بن عمرؓ صرف رافع ہی سے حدیث کی
تحقیق فرماتے، اور اس وقت ابو ہریرہ، ابو سعید اور جابر بھی تو بقید حیات تھے، ان سے بھی تحقیق ضروری
تھی اور جس وقت عبد اللہ بن عمرؓ نے رافع کے اطلاق پر اعتراض کیا تھا اس وقت حضرت رافعؓ ان
حضرات کا حوالہ دیکر یہ ضرور فرماتے کہ اس اطلاق کا تنہا میں ہی راوی نہیں ہوں بلکہ فلان
فلان دوسرے صحابہ بھی ہیں، پس حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کا تنہا رافع سے اس کی تحقیق کرنا اور انکار
اطلاق پر رافع کا خاموش رہنا اس امر کا قوی قرینہ ہے کہ ان دوسرے صحابہ کی حدیثوں کا منتہائے
سلسلہ رافع ہی کی حدیث ہے، اور اس کا مضطرب ہونا معلوم ہے، اس کے بعد مولانا نے مبسوط سرخسی
سے ایک حدیث نقل کی ہے جس کے متعلق شمس الائمہ نے کہا ہے کہ حدیث بالکل صحیح ہے اور صحیح حدیث کے
مقابلہ میں عقلی اعتراض کی کوئی قیمت نہیں، پھر طحاوی کی قیاسی نظیر کو بیان کرکے شمس الائمہ سرخسی
کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ یہ ابو جعفر طحاوی کا وہم ہے، پھر مولانا نے اپنا فیصلہ یہ صادر فرمایا ہے کہ سچی بات
تو یہ ہے کہ دنیا جن موروثی رواجوں اور عادتوں کی زنجیروں میں نامعلوم زمانہ سے جکڑی چلی آتی تھی،
ان زنجیروں کا ٹوٹنا اور ان سے آزاد ہوکر سوچنے کا موقع آج بھی جب آسان نہیں تو جب ساری
دنیا جاگیرداروں اور زمینداروں ہی کی دنیا تھی، اس وقت ان کا ٹوٹنا کسقدر دشوار ہوگا ذہنی بغاوت
جس کا حاصل یہ ہوا کہ امام طحاوی اور سرخسی جیسے فقہا بھی رواج اور عادات کی زنجیروں میں جکڑے
ہوئے تھے، اس لئے مقالہ نگار کی طرح آخری رسول کے منشا کو نہ سمجھ سکے کیونکہ مقالہ نگار یہ مقالہ
اس وقت لکھ رہے ہیں جب کہ بھارت کی حکومت نے زمینداری کا الغا اور خاتمہ کردیا ہے، جس سے
ہزاروں لاکھوں مسلمانوں کی زمینیں اور جائدادیں ضبط ہوکر حکومت کی ملک میں پہنچ گئی ہیں،
اور مسلمان زمیندار تباہ و برباد ہوگئے[1]، اس وقت ہمارے مقالہ نگار مولانا کی عقل رسا یہان

---

[1] معارف: مسلمان ہی نہیں بلکہ ان سے زیادہ ہندو زمیندار تباہ ہوئے،

پہنچ گئی، جہاں بیچارے امام سرخسی اور امام طحاوی کی نظر نہ پہنچ سکی تھی، کیونکہ ان کے دماغ مسلمانوں کی خوشحالی کی وجہ سے بہت پریشان تھے، تو کیا اب یہ سمجھنا چاہیئے کہ ہمارے مولانا کا دماغ مسلمانوں کی بدحالی سے پوری طرح مطمئن ہوگیا اور اس لئے اب ان کی پرواز بہت دور تک ہے، مجھے ان سطور کے لکھنے پر افسوس بھی ہے، مگر مجبوراً یہ الفاظ قلم سے نکل رہے ہیں، الغرض زمینداری سے مسلمانوں کے دلوں میں جو جرکہ لگا تھا وہی کیا کم تھا کہ اب ہمارے مولانا اس کے لئے حدیثوں سے سند جواز بہم پہونچا کر اور نمک پاشی کرنا چاہتے ہیں، اب ذرا اس حدیث کی حقیقت بھی سن لیجئے، اگرچہ اس کو امام طحاوی نے معانی الآثار میں نقل کیا ہے اور اس کا رد نہیں کیا بلکہ اپنی دلیل میں پیش کیا ہے، مگر سند کے لحاظ سے محدثین کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں، کیونکہ اس میں ایک راوی واصل بن ابی جمیل مختلف فیہ ہے، جس کی حدیث حسن ہو سکتی ہے، صحیح نہیں ہو سکتی، پھر مرسل بھی ہے کیونکہ مجاہد تابعی ہیں، ان کے بعد صحابی کا نام مذکور نہیں، قال الطحاوی بسندہ

عن واصل بن ابی جمیل عن مجاهد قال اشترک اربعة نفر علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال احدهم علی البذر وقال الآخر علی الارض وقال الآخر علی العمل وقال الآخر علی الفدان فزرعوا ثم حصدوا ثم اتوا النبی صلی الله علیه وسلم فجعل الزرع لصاحب البذر وجعل لصاحب

واصل بن ابی جمیل مجاہد سے روایت کرتے ہیں، انھوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں چار شخصوں نے کھیتی میں شرکت کی، ایک نے کہا میرے ذمہ بیج ہیں، دوسرے نے کہا میرے ذمہ زمین ہے، تیسرے نے کہا میرے ذمہ کام کرنا ہے، چوتھے نے کہا میرے ذمہ ہل بیل وغیرہ ہیں، جب کھیتی تیار کر کے یہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے تو آپ نے

الفدان درهما فی کل یوم و
الغی الارض فی ذالک

بیدا اور تو بیج والے کو دلائی اور کام کرنے
والے کو عرف کے موافق مزدوری دلوائی
اور بیل والے کو ہر دن کے عوض ایک
درہم دلوایا اور زمین والے کو کچھ نہیں دلایا

امام طحاوی نے یہ حدیث اپنے اس دعوی کی دلیل میں پیش کی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کی زمین میں بلا اجازت درخت اگا دے یا غلہ بو دے تو وہ درخت یا غلہ بونے والے کا ہوگا زمین والے کا نہ ہوگا البتہ اسے یہ حق ہے کہ درخت لگانے والے یا غلہ بونے والے سے کہدے کہ اپنا درخت یا اپنی کھیتی کاٹ کر میری زمین خالی کر دے یا کٹی ہوئی کھیتی اور کٹے ہوئے درخت کی قیمت لگا کر وہ قیمت درخت لگانے والے اور غلہ بونے والے کے حوالہ کر دے اور درختوں یا کھیتی کے کاٹنے سے روکدے۔

قال الطحاوی فدل علی ان الزرع
المزروع فی الارض اخری ان یکون
کذلک وان یقلع ذلک ویدفع
الی صاحب الزرع کالنخل الذی
ذکرنا الا ان یشاء صاحب الارض
ان یمنع ذالک ویغرم قیمة الزرع
والنخل مقلوعین فیکون الحال
المذکور وقال افلا تری ان
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما
اضاف هذه المزروعة جعل

طحاوی ایک حدیث بیان کر کے کہتے ہیں کہ
اس سے معلوم ہوا کہ اگر دوسرے کی زمین
میں کھیتی بو دی جائے تو وہ بھی درخت ہی
کے حکم میں ہے، اس کو اکھاڑ کر کھیتی کرنے
والے کے حوالہ کیا جائے، جیسے درخت
لگانے والے کو دیا جاتا ہے، ہاں اگر زمین
والا چاہے تو اکھاڑنے سے منع کر دے
اور کھیتی اور کھجور کے درخت کی قیمت کا تاوان
دیدے مگر قیمت اکھڑے ہوئے درخت اور
کھیتی کی لگائی جائیگی، اس کے بعد

الزرع لصاحب الارض بل قال
جعلہ لصاحب البذر

حدیث جس کا ذکر ہو چکا ہے بیان کی اور فرمایا کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت کی اس صورت کو فاسد قرار دیا تو پیداوار زمین والے کو نہیں دلائی بلکہ بیج والے کو دلائی،

اگر ہمارے مولانا اس حدیث کو معانی الآثار میں دیکھ لیتے تو بے فائدہ تین چار ورق اس کی بحث میں نہ سیاہ کرتے، اور نہ امام طحاوی جیسے امام کے ساتھ بدگمانی کرتے،

آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام طحاوی بھی مزارعت کی اسی صورت کو جائز نہیں سمجھتے جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاسد قرار دیا تھا اور وہ بھی اس صورت میں زمین کے مالک کو کچھ نہیں دلواتے جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کچھ نہیں دلوایا تھا، واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ مزارعت (بٹائی پر زمین دینے) کو جائز کہتے ہیں وہ بھی اس صورت کو جائز نہیں کہتے جو حدیث میں مذکور ہے، (ملاحظہ ہو صفائی معاملات، مولفہ حکیم الامت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ) (باقی)

امام بیہقیؒ کی ایک لطیف تصنیف

کتاب المدخل الی السنن

از

جناب محفوظ الکریم صاحب معصومی ایم، اے، استاد مدرسہ عالیہ کلکتہ

کتب صحاح کی شہرت وعلو منزلت کے بعد جن محدثین کی تصانیف کو عالم اسلام مین بقاے دوام حاصل ہوا، اور جن کی گرانقدر خدمات امتِ مسلمہ کبھی فراموش نہین کرسکتی، ان اساطین حدیث وسنن کی صف مین پانچوین صدی کے مشہور امام الحدیث ابوبکر احمد[1] بن الحسین بن علی بن عبداللہ بن موسیٰ البیہقی (۳۸۴ھ–۴۵۸ھ) کی نمایان شخصیت بھی ہے، جن کا مرتبہ شافعی مدرسہ کے مقلدین کے نزدیک جیسا کچھ بلند ہو وہ تو شافعیہ کی روایات ہی مین نظر آئے گا، لیکن ہماری اندرونی گروہ بندیون، اور خلافیات پر ہنگامہ آرائیون سے قطع نظر امام موصوف کی جلالتِ شان کا اعتراف اس حیثیت سے کہ وہ سننِ نبوی کے ائمہ کبارین سے مین، مختلف

---

[1] حالات کے لئے دیکھئے، ابن خلکان (وفیات الاعیان، رقم ۲، طبع گوٹنجن) سمعانی (کتاب الانساب، ورق ۱۰۱، گب میموریل) ذہبی (تذکرۃ الحفاظ جلد ۳ ص ۳۰۹، حیدرآباد، طبع اول ۱۳۳۴ھ) سبکی (طبقات شافعیہ جلد ۳ ص ۳) ابن العماد (شذرات، جلد ۳ ص ۳۰۴) شاہ عبدالعزیز (بستان، ص ۵۰ طبع محمدی لاہور) بروکلمان (تاریخ ادبیات عرب: جلد ۱ $\frac{۳۶۶}{۳۶۳}$، انسائیکلو پیڈیا آف اسلام جلد ۱ ص ۵۹۱، طبع ۱۹۱۳ء)

فقہی نظریات سے اثر پذیر نقدوں کو بھی ہوگا،

محدثین اور اُن کی تصانیف کی طبقاتی تقسیم میں اصحاب نقد و نظر نے مصنفین صحاح کے بعد جس طبقہ کو اہمیت دی ہے وہ شہرت، امام بیہقی حفاظ سبعہ یعنی دارقطنی (۳۰۶ھ-۳۸۵ھ) حاکم نیشاپوری (۳۲۱ھ-۴۰۵ھ) عبدالغنی الازدی (۳۳۲ھ-۴۰۹ھ) ابونعیم اصفہانی (۳۳۶ھ-۴۳۰ھ) ابن عبدالبر (۳۶۸ھ-۴۶۳ھ) اور خطیب بغدادی (۳۹۱ھ-۴۶۳ھ) جیسے اعلام کا طبقہ ہے، اس طبقہ کے متعلق شیخ ابن الصلاح کے الفاظ ہیں کہ

احسنوا التصنیف و عظم الانتفاع	"ان لوگوں نے عمدہ کتابیں تصنیف کیں،
بتصانیفھم فی اعصارنا"	اُن کی تصانیف سے ہمارے زمانہ میں زبردست فائدہ پہنچا"

امام نووی نے "التقریب"[۱] میں "فی أعصارنا" کی قید حذف کر دی ہے، اور یہ حقیقت ہے کہ ان ائمہ کی تصانیف کی افادیت کسی ایک ہی زمانہ سے مخصوص نہیں رہی،

اس طبقہ میں ارباب نظر بعض اسماء کی کمی محسوس کر سکتے ہیں لیکن ائمہ سبعہ میں سے کسی کے نام کو حذف کر کے اُس کی خانہ پُری اور کسی نام سے نہیں کی جا سکتی، اور اگر اس تقسیم ہی سے کسی کو اختلاف ہو تو حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کی تقسیم سے جو سب سے جداگانہ معیار پر قائم ہے، اختلاف کی گنجائش دشوار ہے، شاہ صاحب کی تقسیم میں امام بیہقی کی کتابیں طبقہ ثالثہ میں ہیں[۲] جو دراصل ابن الصلاح اور نووی کے طبقہ ثانیہ کے متوازی ہے،

امام بیہقی کی چھوٹی بڑی جملہ تالیفات نہایت مفید سمجھی جاتی ہیں، اور ہمارا خیال ہے کہ سبکی کے ان الفاظ سے اختلاف کی گنجائش بہت کم ہے کہ[۳]:-

وکلّھا مصنّفات نظاف ملیحۃ	(بیہقی کی) جملہ تصنیفات حسن ترتیب، معنی خیز
الترتیب و التقریب، کثیرۃ	و مناسب تبویب اور کثرت فائدہ سے آراستہ

۱؎ مقدمہ (ص ۳۰۰، طبع راغب الطباخ، ص ۱۹۲، طبع الکتبی بمبئی) ۲؎ ص ۲۰، طبع خیریہ ۱۳۰۲ھ ۳؎ ...
حجۃ اللہ البالغہ ۱۵۵ طبقات شافعیہ: ترجمہ بیہقی،

الفائدة يشهد من يراها من	ہیں، جس کو دیکھ کر ارباب بصیرت گواہی
العارفين بانها لم تتهيأ لاحد	دیتے ہیں کہ اگلے مصنفین کو بھی یہ باتیں میسر
من السابقين،	نہیں تھیں،

بہرحال یہ الگ بحث ہے کہ کتب حدیث کی ترتیب وتہذیب میں کیا کیا اختراعات کئے گئے اور ان پر سابقین کے اختیار کردہ طرز واسلوب کا کیا اثر پڑا، اور خود بیہقی نے اپنی تالیفات میں کیا جدت طرازی کی اور اس قسم کی تمام باتیں ایسی ہیں جن کا تعلق علم کتب شناسی اور اس کی تاریخ ارتقاء سے ہے جس سے ہمیں یہاں کوئی بحث نہیں ہے ؟

بیہقیات میں سے کتاب السنن الکبیر کو خصوصی اہمیت حاصل رہی ہے، اور بعض[1] مشائخ حدیث کی رائے ہے کہ اسانید وعلل، اسماء الرجال، اور متونِ صحاح کے علاوہ جن متون کا علم وسماع ایک محدث کے لئے ناگزیر ہے ان میں سے کتاب السنن الکبیر بھی ہے، ابن الصلاح[2] تو یہاں تک کہتے ہیں کہ

ما نعلم كتاب في السنة اجمع	یعنی ہم نہیں جانتے کہ بیہقی کی کتاب السنن الکبریٰ
للادلة من كتاب السنن الكبرى	سے زیادہ جامع تصنیف ابواب سنت
للبيهقي وكانه لم يترك في	میں پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچی، بیہقی نے گویا
سائر اقطار الارض حديثا	تمام احادیث کو کھنگال کر اپنی کتاب میں
الا وقد وضعه في كتابه،	جمع کر دیا ہے،

اس کتاب کی خود مصنف کی زندگی میں جو قدر وقیمت تھی، اس کا اندازہ ہمیں امام ابو محمد جوینی کے اس واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ انھوں نے بہ مرت [illegible] اس کا نسخہ حاصل کر کے اپنے [illegible] کی تصنیف بڑے شوق وولولہ سے دیکھی، اور مسرور ومحظوظ ہوئے اس واقعہ کو خود امام بیہقی نے کتاب معرفۃ السنن والآثار میں نقل کیا ہے،

[1] السبکی، معید النعم: دیکھئے مذہب: ص ۹، [2] عبد العزیز محمود، مفتاح: ص ۱۱۲، حیدرآباد ۱۳۲۰ھ، ص ۵۳

ذیل کی سطرون مین کتاب السنن الکبیر کے مقدمہ کا تعارف کرایا جائے گا جس مین امام بیہقی نے فن حدیث کے

رموز ونکات اور اصولی مباحث کی تشریح کی ہے تاکہ کتاب السنن سے استفادہ کرنیوالون کو سہولت ہو، یہ مقدمہ

بعض حیثیتون سے ایک مستقل کتاب ہو جس کا نام کتاب المدخل الی السنن ہو،

ہمارا قیاس ہو کہ بیہقی نے یہ نام اپنے مشہور استاذ حدیث ابو عبد اللہ الحاکم نیشاپوری سے مستعار لیا ہو،

گو کہ الحاکم سے پیشتر ہی المدخل نام کی کتابین مختلف موضوعون پر لکھی گئین، مثلاً المدخل الی العین (نضر بن

شمیل م ۲۰۳ھ) المدخل الی صناعۃ التنجیم (ابو الغضن القمیری) المدخل الی سیبویہ، المدخل فی النحو (المبرد م ۲۸۵ھ)

المدخل الی التفسیر (ابن الامام المصری) المدخل الی مذہب الطبری (یحییٰ بن علی م ۳۲۸ھ) المدخل الی علم الشعر (ابن

مقسم م ۳۶۲ھ)[۱] وغیرہ، لیکن ائمہ فن کی تصانیف مین حاکم نیشاپوری کی کتاب المدخل الی علم الصحیح اور المدخل الی

الاکلیل[۲] اس نام کی پہلی تصنیف ہو،

المدخل کا پیش نظر نسخہ جس کے سوا کسی اور نسخہ کا مجھے علم نہین، ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ کے کتبخانہ

کی زینت ہو، اس کا مختصر حال اُس کے عربی مخطوطات کی مطبوعہ فہرست[۳] سے بھی معلوم ہو سکتا ہے،

فہرست نگار نے کتاب کے اصل مؤلف کے متعلق یہ خیال ظاہر کیا ہے، کہ وہ خود بیہقی کی نہین، بلکہ اُن

(بقیہ حاشیہ ص ۲۶۱) مطبوعہ پٹنہ، مطبوعہ نسخہ مین "التعق" "بجائے النفق" تصحیف ہو، [۱] ابن الندیم: کتاب الفہرست: ص ۴۹، ۵۱، ۷۷، ۸۰، ۹۵، ۲۰۶، (۲)، ۲۲، ۳۲ وغیرہ طبع مصر، [۲] ابن خلکان (رقم ۶۲۶، گوٹنجن) ذہبی (تذکرہ: ج ۳ ص ۲۳۱) حاجی خلیفہ (کشف ج ۵ ص ۴۷۲)، نیز ص راغب الطباخ نے کتاب المدخل الی معرفۃ الصحیحین کا ذکر کیا ہے جس کا ایک نسخہ مکتبہ اخلاصیہ (حلب) مین ہے، یہ شاید المدخل الی علم الصحیح کا نسخہ ہوگا، (دیکھئے المدخل فی اصول الحدیث ص ۳۶، طبعۂ راغب، [۳] حاجی خلیفہ: ج ۱ ص ۲۹۳ (فلوگل)، اسی کتاب کو راغب نے المدخل فی اصول الحدیث کے نام سے شائع کیا ہے، ۱۳۵۱ھ (مرتبہ Ivanow a Hasain.

جلد ۱ ص ۱۷۷ و No. 368،

کسی تلمیذ کی تالیف ہوگی، لیکن اس خیال کی کوئی استوار بنیاد نہین، آیندہ سطرون مین اس کا ثبوت دیا جائیگا کہ خود امام بیہقی ہی اس کے مصنف ہین،

افسوس ہے کہ نسخہ شروع سے ناقص ہے، اور ہمارے اندازہ کے مطابق موجودہ اوراق کتاب کے نصف حصہ کو پیش کرتے ہین، کتاب ابواب پر مرتب ہے، مگر اتنا بھی معلوم ہوسکتا کہ اس کے ابواب کی تعداد باقی تو ضائع شدہ حصہ کا صحیح اندازہ ممکن ہوتا، بیہقی کے جن تذکرہ نگارون نے اس کتاب کا ذکر مستقل تصنیف کی حیثیت سے کیا ہے، اس کے ابواب کے متعلق کچھ بھی نہین لکھا، ذہبی یا حاجی خلیفہ کا بیان جو صرف دو لفظون کا ہے، اس سلسلہ مین سودمند نہین، ان لوگون کے بیان سے زیادہ باتین خود امام بیہقی کے الفاظ سے معلوم ہوتی ہین،

نسخہ بخط نسخ ہے، اور فن خطاطی کا بہت عمدہ نمونہ تو نہیں ہے لیکن حروف مین پختگی اور متانت قدیم مخطوطات کی خصوصیت بدرجۂ اتم موجود ہے، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ محدثین نے حدیث کی کتابون کی کتابت، مشکل و ملتبس کے ضبط، عبارات ساقطہ کی تخریج اور تصحیح و تضبیب کے جو اصول و آداب بتائے ہین، اُن کی پابندی اس مین خاص طور پر کی گئی ہے، البتہ کہین کہین صلاۃ و سلام کے پورے کلمات کے بجائے صرف علامت "صلعم" پر بس کیا گیا ہے، ہمارے سامنے اس نسخہ کے کل ستاون اوراق ہین، کتاب ورق ۵۷ (الف) پر ختم ہوئی ہے، اخیر کی عبارت جس سے کتاب کا نام اور اس نسخہ کی تاریخ معلوم ہوتی ہے حسب ذیل ہے،

"آخر کتاب المدخل الی کتاب السنن للامام ابی بکر البیہقی رضی الله عنه وارضاه، والحمد لله وحده وصلوته علی سیدنا محمد وآله وصحبه وسلم، ووافق الفراغ من نسخه الثامن عشر من جمادی الاخری من سنة خمس وثلاثین وستمایة" (۶۳۵ھ / ۱۲۳۸ء)

کاتب نے اپنا نام نہین لکھا ہے لیکن یہ متیقن ہے کہ اس کی کتابت شیخ ابن الصلاح کے تلامذہ مین سے

کسی نے کی ہوگی، اس لئے کہ مورخہ ۱۰ رجب ۶۳۵ھ ہی میں شیخ موصوف کے ایک تلمیذ عبید اللہ الوکلی اس کے سماع و معارضہ سے فارغ ہوئے ہیں جس کی تفصیل اپنے موقع پر آئے گی،

بہرحال یہ نسخہ، ناتمام ہونے کے باوجود نہایت قیمتی ہے، اور اس کی صحت و وثوقت کے بارہ میں اس سے زیادہ وقیع سند اور کیا ہو سکتی ہے کہ شیخ ابن الصلاح کے حلقۂ درس میں اسی نسخہ کے ذریعہ سماع و عرض کی منزلیں طے کی گئیں، پھر ان کے بعد بعض مشہور محدثین کی مجلسوں میں بھی یہ نسخہ رہا،

اب ہم اصل کتاب کے تعارف کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور اس کی ابتدا خود مصنف کتاب کی زبانی زیادہ مناسب ہے، کتاب معرفۃ السنن والآثار کے تمہیدی فصول کے اواخر میں امام بیہقی حدیث و سنن کی تحصیل اور امام شافعی کی قدیم و جدید کتابوں سے مخصوص عقیدت، اور اپنے شوقِ تالیف کا حال بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ[1]

وجمعت من كتبه القديمة	ان کی کتب قدیمہ جس قدر میرے
ماوقع الى ناحيتنا فنظرت فيها	اطراف میں تھیں ان کو میں نے جمع کیا،
وخرجت بتوفيق الله مبسوط	اور مطالعہ کی ابتدا کی، پھر حسب توفیق
كلامه في كتبه بدلائله و	امام (شافعی) کے مبسوط کلام کو دلائل
حججه على ترتيب مختصر ابي	و براہین کے ساتھ ابو ابراہیم اسمٰعیل بن یحییٰ
ابراهيم اسمعيل بن يحيى المزني	مزنی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب المختصر کی ترتیب
رحمه الله ليرجع اليه ان شاء الله	پر مرتب و مدون کیا تاکہ اس مختصر کے
من اراد الوقوف على مبسوطها	بعد مبسوط مباحث کی جس کو خواہش ہو
اختصر دون ذلك في تسع مجلدات	وہ اس کتاب کی طرف رجوع کرے،"

[1] کتاب المعرفۃ: ص ۵۰۱،

سوّیتُ ما صنّفتُ فی الاصول
بالبسط والتفصیل ثم اخرجتُ
بعون اللہ عزّ وجلّ سنن المصطفیٰ
صلّی اللہ علیہ وسلّم وما احتیج الیہ
من آثار الصحابۃ رضی اللہ
عنھم علی ھذا الترتیب فی اکثر
من مائتی جزء باجزاء خفاف
وجعلتُ لہ مدخلاً فی اثنی
عشر جزءاً لینظر ان شاء اللہ
فی کلّ واحد (منھما)[1] من اراد
معرفۃ ما عرفتہ من صحۃ
مذھب الشافعی رحمہ اللہ
علی الکتاب والسنۃ"

لوجہ ووں کی یہ کتاب ہماری ان تصانیف
کے کلام و ... بنیادی نظریات
اور اصل مسلک کی تشریح و تفصیل کی گئی
ہے، اس کے بعد توفیق خداوندی کی مدد
سے سنن اور آثار صحابہ کو اسی ترتیب پر جمع
کرکے پیش کیا، جو دو سو سے زائد اجزا
کو محیط ہے، اور اس کتاب (السنن
الکبری) کا مقدمہ (مدخل) بارہ جزو
میں لکھا تاکہ ان دونوں میں سے ہر ایک
کو دیکھ کر لوگ مسلک شافعی کی صحت
معلوم کر پائیں،

اس اقتباس سے صاف طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ المدخل الی السنن خود بیہقی کی تالیف ہے، جو بارہ جزو کی کتاب تھی، اور جیسا کہ اندازہ ہے اس کے اجزا بھی اجزاء خفاف ہوں گے، کتاب المعرفۃ کے تمہیدی ابواب میں المدخل کا حوالہ بار بار آتا ہے، چنانچہ ایک مجہول راوی ... بن ابی کریمہ کی روایت پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ روایت دوسرے طرق سے بھی مروی ہے جن میں سے ہر ایک کے ضعف کی وجہ کتاب المدخل میں بیان کی گئی ہے، اسی طرح انتقاد روایہ کی ... میں لکھتے ہیں کہ اس بارہ میں سخت

---

[1] مطبوعہ: "بینھما" تصحیف ہے،

اقوال کتاب المدخل مین ذکر کر چکے ہین، روایت اہل العراق، مراسیل اور اجماع کے مباحث مین بھی اس کتا کے صریح حوالے ہین[۵]، اور خود امام بیہقی کے بیان سے زیر بحث کتاب کے مصنف کی تعیین قطعی طور پر ہو جاتی ہے، اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ایشیاٹک سوسائٹی کے فہرست نگار نے جو احتمال ظاہر کیا ہے وہ محض لغو ہے،

ائمۂ متأخرین کی طرف رجوع کیجئے تو نظر آئے گا کہ ان مین سے ذہبی، ابن کثیر[۶]، سیوطی اور حاجی خلیفہ[۷] نے متفقہ طور پر المدخل کو بیہقی کی تصانیف میں شمار کیا ہے، البتہ سمعانی[۸] نے جن کو بیہقی کے دس شاگردون سے تعارف کا شرف حاصل ہے، اور سبکی نے جو بیہقی کی ایک ایک کتاب کی افادیت واہمیت پر قسم کھاتے نظر آتے ہین، الانساب اور طبقات مین کتاب المدخل کا ذکر نہین کیا، تو اس کی وجہ میرے خیال مین یہ ہو سکتی ہے کہ المدخل اپنی مستقل حیثیت کے باوجود کتاب السنن الکبیر کا مقدمہ تھی، ورنہ سمعانی یا سبکی کی خاموشی کی یہ توجیہ کہ یہ کتاب اُن کے پاس نہ پہنچی ہوگی، قرین صواب نہین،

علامہ ابن کثیر شامی (م ۷۷۴ھ) نے تو کتاب المدخل للبیہقی کی تلخیص بھی کی تھی، اور اس تلخیص کے علاوہ[۹] مقدمۂ ابن الصلاح کے اختصار مین انھون نے جو ضروری اضافون اور فوائد کو شامل کیا ہے، ان مین سے بہتیر فوائد خود ابن کثیر کا بیان ہے کہ بیہقی کی کتاب المدخل سے ماخوذ ہین[۱۰]، اسی طرح امام سیوطی کی تدریب الراوی مین اس کتاب کے اقتباسات وحوالجات کم وبیش چھبیس جگھون مین ملتے ہین[۱۱] اور بعض دوسری کتابون مین بھی اس کے حوالے ملین گے[۱۲] جن کا استقصار ہمارے مضمون کے حدود سے خارج ہے،

---

۵ المعرفۃ ص ۶، ۲۰۰، ۲۴، ۱۲، ۲۰، ۳۰، ۳۳ ۶ تذکرہ، البدایۃ، دیکھیے حاشیہ نمبر ۱ ۷ سیوطی (تدریب ص ۲۶۱) حاجی خلیفہ (کشف جلد ۲ کالم ۱) ۸ کو کتاب المدخل کا علم نہین، ۸ الانساب دیکھیے حاشیہ نمبر ۱ ۹ دیباچہ الباعث الحثیث تصحیح وتحشیہ محمد بن عبد الرزاق طبع مکہ معظمہ ۱۳۵۳ھ ۱۰ صفحات ۶، ۲۲، ۷۰، ۷۹، ۸۰، ۹۵، ۱۲۲، ۱۳۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۲، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۶۲، ۱۹۳، ۱۹۳، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۷۶ ۱۱ مثلاً الاتقان، الاصابہ وغیرہ،

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ موجودہ نسخہ واقعی کتاب المدخل ہی کا ناقص حصہ ہے تو اس کے جواب میں بھی ہمارے پاس قطعی دلائل موجود ہیں، مثلاً تدریب الراوی میں جمع و تدوین حدیث سے متعلق حضرت[1] عمر رضی اللہ عنہ کا واقعہ بہ طریق عروۃ بن الزبیر کتاب المدخل کے حوالہ سے منقول ہے، ہم اس کو بہ سند اسی کتاب سے پیش کر دیتے ہیں،

أخبرنا ابو الحسين بن بشران العدل ببغداد انبا اسمعيل بن محمد الصفار ثنا احمد بن منصور الرمادي ثنا عبد الرزاق بن معمر عن الزهري عن عروة بن الزبير ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه اراد أن يكتب السنن فاستشار في ذلك اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأشاروا عليه ان يكتبها فطفق عمر يستخير الله فيها شهرا ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له فقال اني كنت أردت ان اكتب السنن واني ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً فاكبوا عليها وتركوا كتاب الله واني والله لا ألبس كتاب الله بشيء ابداً (كتاب المدخل للبيهقي: ورق ۴۸ ب)

اسی طرح امام ابن الصلاح نے[2] امام اوزاعی کا ایک قول اس سند سے نقل کیا ہے:- وأخبرنا ابو الفتح بن عبد المنعم الفراوی قراءة علیہ بنیسابور جبرها الله أخبرنا ابو المعالی الفارسی أخبرنا ابوبکر البیہقی الخ اگرچہ ابن الصلاح نے حوالہ کی تصریح نہیں کی ہے، لیکن یہ روایت کتاب المدخل ہی سے منقول ہے، چنانچہ خود ابن الصلاح اسی طریق سے کتاب المدخل کی روایت[3] کرتے ہیں، ہم یہاں اس روایت کو بہ سند بیہقی پیش کئے دیتے ہیں:-

---

[1] تدریب الراوی ص ۱۵۱ [2] کتاب المقدمہ ص ۱۷۱، النوع الخامس والعشرون، طبعۂ حلب۔

[3] دیکھئے، کتاب المدخل کے "سماعات" آیندہ سطروں میں!

وقال[۱] أخبرنا ابو الحسین بن بشران انبا ابو عمرو بن السماک ثنا حنبل بن اسحٰق ثنا سلیمٰن بن احمد ثنا الولید هو ابن مسلم قال کان الاوزاعی یقول: کان هذا العلم کریما تتلاقاه الرجال بینهم فلما دخل فی الکتب دخل فیه غیر اهله

اسی قسم کے اور شواہد جن کی تفصیل طول ہوگی قلم انداز کرتے ہوے اور ذیل میں اس ناقص مخطوطہ کے موجودہ ابواب کی ایک فہرست بقید اوراق پیش کیجاتی ہے کہ ان ابواب کے مضامین سے ہمارے قارئین کو بطور اجمال ہی سہی واقفیت ہو جائے،

۱- [باب] . . . . (ورق ۱ الف)

موجودہ اوراق کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں: - أشیٔ وجدته فی کتاب الله او شیٔ سمعته من رسول الله الخ اس باب کے ضائع شدہ حصے کے متعلق ظن و تخمین کے طور پر کچھ کہنا بے کار ہے، البتہ الفاظ مذکورہ جس ناقص روایت سے متعلق ہیں، اس کی تکمیل سنداً و متناً ممکن ہے، اور اگر کسی قسم کے تصرف کے بغیر خود امام بیہقی کی سند سے اس نقص کو دور کر دیا جائے تو کسی کو اس کے ماننے میں کلام نہ ہوگا، ان لفظوں کا تعلق ایک مشہور واقعہ سے ہے جو صحیحین میں مختلف طرق[۲] مختلف الفاظ سے مذکور ہے، یہی واقعہ کتاب السنن الکبرٰی[۳] میں بھی اس طریقہ سے مروی ہے،

(۲) أخبرنا ابو عبد الله الحافظ ثنا ابو بکر بن اسحٰق انا بشر بن موسی ثنا الحمیدی ثنا سفیان ثنا عمرو بن دینار قال اخبرنی ابو صالح السمان قال سمعت ابا سعید الخدری یحدث أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال الدرهم بالدرهم والدینار بالدینار مثلا بمثل لیس بینهما فضل فقلت لابی سعید کان ابن عباس لا یری به بأسا فقال ابو سعید قد لقیت ابن عباس فقلت

---

[۱] کتاب المدخل (مخطوطہ): ورق ۹۴ الف [۲] جلد ۵ ص ۲۸۰ باب من قال الربا فی النسیئة، حدیث نمبر ۲ (طبع دکن)

لما أخبرني عن هذا الذي تقوله أشيء[۱] وجدته في كتاب الله أو شيء سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما وجدته في كتاب الله ولا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولأنتم أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم مني ولكن[۲] أخبرني أسامة بن زيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن الربا في النسيئة. فاعترف[۳] ابن عباس بأنهم أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منه لتقدمهم بالسن والصحبة)

اب ہم اس ناقص باب کے عنوان کے متعلق عرض کرنا چاہتے ہیں جس کی تعیین پورے یقین کے ساتھ تو نہیں کی جا سکتی، مگر خود مصنف کے لفظوں سے اس سلسلہ میں پوری تائید حاصل ہو سکتی ہے، امام بیہقی سرد روایات کے بعد ہر باب کے مطابق نتائج استنباط کرتے جاتے ہیں، اسکی ایک مثال ابھی گذری ہو اسی باب میں بعض روایات سے اپنا استنباط ان لفظوں میں پیش کرتے ہیں:۔

قال الامام احمد البيهقي	"امام احمد بیہقی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ
رضي الله عنه وترجيح الاخبار	مختلف احادیث میں رواۃ کی کثرت،
اذا اختلفت بكثرة الرواة وزيادة	حفظ و معرفت کی فراوانی اور
الحفظ والمعرفة وتقدم الصحبة	صحبت میں تقدم کو وجہ ترجیح قرار
من الامور المعروفة فيما بين	دینا ارباب فن کے یہاں مشہور و معروف
اهل المعرفة بالحديث"	امر ہے،

۱؎ یہاں سے کتاب المدخل کے موجودہ نسخہ کی ابتدا ہوتی ہے۔ ۲؎ المدخل کے حاشیہ پر یہ نسخہ بھی ہے "ولکنی"۔ ۳؎ یہاں سے امام بیہقی کا استنباط شروع ہوتا ہے جو فنی طور پر کتاب المدخل کے موضوع سے متعلق ہے کتاب السنن میں آپ کو اس استنباط کے بجائے یہ الفاظ ملیں گے، رواہ مسلم فی الصحیح عن محمد بن عباد وغیرہ عن سفیان واخرجہ البخاری من حدیث ابن جریج عن عمرو۔

یا اسی باب کے آخری الفاظ ہیں کہ :-

وکذلک روینا عن غیرہ من ائمۃ اھل النقل فی ترجیح الاخبار باثباتھا[1] ما دل علی اجماعھم علی ذلک مع صاحبنا المطلبی رضی اللہ عنہ ودلّ علی تشددھم فی معرفۃ من ارجحھم فی العدالۃ والمعرفۃ والحفظ والاتقان فی الروایۃ حتی یمکن ترجیح روایۃ احفظ الراویین واتقنھما علی روایۃ من دونہ فی الحفظ والاتقان“

(کتاب المدخل، ورق ۲ ب)

حدیث و خبر میں ”اثبت“ کی ترجیح کے متعلق ائمۂ منقول کی بہ شمولیت ہمارے مطلبی امام (شافعیؒ) کے جو روایتیں ہمیں موصول ہوئی ہیں وہ اس مسئلہ پر ائمہ کا اجماع ثابت کرتی ہیں اور یہ ظاہر کرتی ہیں کہ ان لوگوں نے عدالت، علم، حفظ اور روایت میں پختگی کے اعتبار سے راویوں کے درجات معلوم کرنے میں کتنی عرق ریزی کی کہ دو راویوں میں سے حفظ و اتقان میں جو بڑھ کر ہو اس کی روایت کو دوسرے راوی کی روایت پر ترجیح دی جا سکے“

اپنے مقصد کی وضاحت ہم دوسرے لفظوں میں اس طرح کر سکتے ہیں کہ اسی قسم کے نتائج مستنبطہ کا خلاصہ ابواب کا عنوان ہوا کرتا ہے لہذا اس باب کا عنوان اقتباسات بالا کی روشنی میں :- باب ترجیح الاخبار اذا اختلفت بکثرۃ الرواۃ او زیادۃ الحفظ والمعرفۃ والتقدم“ قرار دیا جا سکتا ہے۔

۲ - باب الحدیث الذی لم یروخلافہ عن رسول اللہ ۔۔۔۔۔ (ورق ۲ ب)

۳ - باب اقاویل الصحابۃ رضی اللہ عنہم اذا تفرقوا فیھا وما یستدل بہ،

---

[1] ہامش الاصل :- بأثبتھا،

علی معنی قول الصحابة والتابعین ومن بعدهم من اکابر فقهاء الامصار ... (ورق ۳)

۴- باب من له الفتوی والحکم . . . . . . (ورق ۱۴)

۵- باب ما یذکر من ذم الرأی وتکلف القیاس فی موضع النص ... (ورق ۱۵)

۶- باب ترک الحکم بتقلید امثاله من اهل العلم حتی یتیمم مثل علمهم (ورق ۱۸)

۷- باب تقلید العامی للعالم . . . . (ورق ۱۹ب)

۸- باب من کره المسئلة عما لم یکن ولم ینزل به وحی . . (ورق ۲۰ ب)

۹- باب العلم العام الذی لا یسع البالغ العاقل جهله . (ورق ۲۲)

۱۰- باب العلم الخاص الذی لم یکلفه العامة وکلف ذلک من فیه الکفایة للقیام به . . . . (ورق ۲۴)

۱۱- باب فضل العلم . . . . (ورق ۲۴ب)

۱۲- باب مذاکرة العلم والجلوس مع اهله . . (ورق ۳۰)

۱۳- باب فضل العلم خیر من فضل العبادة . . . (ورق ۳۱)

۱۴- باب کراهیة طلب العلم لغیر الله وما جاء فی الترغیب فی العمل بالعلم (ورق ۳۳)

۱۵- باب ما یکره لاهل العلم وغیرهم من التکبر والتجبر . . . (ورق ۳۲)

۱۶- باب ما یستحب للعالم من توقی الشبهات شر یغتر به اهل نیفع فی الحرام (ورق ۳۰)

۱۷- باب کراهیة منع العلم وهو علم الکتاب والسنة . . . . (ورق ۳۸ب)

۱۸- باب آداب النصیحة فی تنبیه العامة علی ما جهلوه . . . (ورق ۳۹ ب)

۱۹- باب تبیین الحدیث وترتیله لیفهم عنه . . . . (ورق ۳۹ ب)

۲۰- باب من اعاد الحدیث ثلاثا لیفهم عنه . . . . . (ورق ۳۹ب)

۲۱- باب التحول بالموعظة والعلم مخافة الملال . . . . (ورق ۴۰)

۲۲- باب لا یحدث قوماً حدیثاً لا تبلغه عقولهم (ورق ۴۱)

۲۳- باب من قال من اضاعة العلم ان یحدث به غیر اهله (ورق ۴۱ب)

۲۴- باب تقریب الفتیان من طلاب العلم وترغیبهم فی التعلم (ورق ۴۲)

۲۵- باب توقیر العالم والعلم . . . . (ورق ۴۳ب)

۲۶- باب ما یذکر فی القیام لاهل العلم وغیرهم علی وجه الاکرام (ورق ۴۷)

۲۷- باب من کره ان یقام له علی وجه التعظیم مخافة الکبر . (ورق ۴۸)

۲۸- باب من کره کتابة العلم وأمر بحفظه . . . . (ورق ۴۸)

۲۹- باب من رخص فی کتابة العلم واحسبه حین أمن من اختلاطه[1]
بکتاب الله عز وجل . . . . (ورق ۴۹ب)

۳۰- باب استعمال الصدق فی العلم وفی کل شئ . . . . (ورق ۵۱ب)

۳۱- باب التوقی عن الفتیا والتثبت فیها . . . . (ورق ۵۲)

۳۲- باب ما یخشی من زلة العالم فی العلم والعمل . . (ورق ۵۴ب)

۳۳- باب ما یخشی من رفع العلم وظهور الجهل . . . (ورق ۵۵ب، ۵۶)

اس فہرست کے زیادہ تر ابواب علم و تعلم کے آداب و طرق پر مشتمل ہیں، کتاب کا ضایع شدہ حصہ جن ابواب پر مشتمل تھا، ان میں سے بعض عنوانات کا سراغ گذشتہ حوالہ جات میں ملتا ہے، اس حصہ کے تین ابواب کی صراحت اب تک ہمیں ملی ہے، یہ ابواب حسب ذیل ہیں:-

۱- باب[1] ما یستدل به علی ضعف الحدیث بعد تغیر الناس فی ظهور الکذب والبدع

۲- باب[2] بیان بطلان ما یحتج به بعض من خرج اجماع الصحابة (؟) ۳- باب[3] ما جاء فی مناولة الصحیفة والاذن بروایتها (؟)

---

[1] تدریب الراوی ص ۲۹۰ [2] و [3] کی [illegible] و وسط، سماعات

گرم رام پوری

اور

ان کا کلام

از جناب محمد علی خان صاحب اثر رامپوری

زمانے کی ستم ظریفی دیکھیے کہ رام پور کا ایک بلند پایہ شاعر ۵۰ برس سے گمنامی کے گوشے میں دفن ہو اور دنیائے ادب میں کوئی خاص مقام نہ پائے، اور اس کے اشعار کی تعداد دو تین ہزار سے زیادہ ہونے پر بھی اب تک صرف دس بارہ شعر انتخاب یادگار وغیرہ میں طبع ہو سکیں، اس میں کوئی شک نہیں کہ نہ شاعر نے اپنی زندگی میں اپنے کلام کی اشاعت کی طرف توجہ کی اور نہ اس کے اخلاف نے جن میں دو شاعر بھی گذرے ہیں، بہرحال یہ بھی غنیمت ہے کہ امیر مینائی نے انتخاب یادگار میں عبد الغفور نساخ نے سخن شعرا میں اور مرزا قادر بخش صابر نے گلستان سخن میں اس شاعر کا ذکر اس طرح کیا:-

انتخاب یادگار = محمد مظفر خان گرم ولد محمد خان۔ طبیعت بہت گرم ہے۔ شیخ ابراہیم ذوق دہلوی کے شاگرد تھے، ساٹھ برس کی عمر ہوئی، ۱۰ ارجمادی الاخری ۱۲۸۳ھ میں قضا کی جے پور میں تھے وہیں دفن ہوئے،

سخن شعرا = گرم تخلص، ناظر مظفر علی خان ولد محمد خان رام پوری شاگرد ذوق، مقیم میرٹھ،

نواب عبد اللہ خان برادر نواب محمد سعید خان والی رام پور کی رفاقت مین تھا،

گلستان سخن = گرم تخلص، مظفر خان، جوان خوش طبع، ظریف مزاج، متوطن رام پور، مدت مدید سے نواب عبد اللہ خان برادر حقیقی نواب محمد سعید خان والی رام پور کی رفاقت مین خاک پاک شاہجہان آباد کو رشک ارم کیا، اور اب اسی نواب مستطاب کے ہمرکاب شہر میرٹھ مین مقیم ہے، مشق سخن شیخ ابراہیم ذوق مرحوم سے بہم پہنچائی،

تتمہ سخن مین بھی یہی حالات ہین، اور عالی طبع ظاہر کیا ہے

مین نے اس شاعر کا کلام ان کے پر پوتے نواب علی خان صاحب رام پوری ابن خان بہادر مولوی فدا علی خان صاحب مرحوم فدا تخلص سابق صدر شعبۂ دینیات وعربی وفارسی ڈھاکہ یونیورسٹی کے ذریعہ، چند گھنٹون کی دو تین مختصر صحبتون مین سرسری طور پر دیکھا، یہ کلام ایک بستے مین تقریباً لو سے سال سے دفن ہے، حجم اتنا وزنی کہ ایک طاقتور شخص ہی ایک ہاتھ مین اٹھا سکتا ہے، میری خواہش تو یہ تھی کہ چند ماہ تخلیہ مین اس کی سیر کرتا، اور اس کے قیمتی اور آبدار موتیون سے ایوان ادب کو سجاتا، لیکن ان کی یہ تاکید تھی کہ مختلف کلام کے چند نمونے نقل کر لئے جائین، بہرحال مین موصوف کی اس نوازش کا بھی شکر گذار ہون کہ انھون نے کلام کو سرسری طور پر دکھایا، اور کچھ حصون کی نقل کی بھی اجازت دی، اس سرسری ملاحظہ سے اندازہ ہوا کہ غزلون کا دیوان کافی ضخیم ہے، قصائد بھی بکثرت ہین، اور مثنویون کا تو شمار ہی نہین، رباعیان، تاریخین، اور قطعات وغیرہ سب ہی کچھ ہین،

گرم کے حالات ان کے خاندان سے معلوم نہ ہو سکے تذکرون مین جو حالات ہین وہ چند جملون سے زیادہ نہین، آپ گرم کے حالات ان کے کلام مین پائین گے،

ان کا ایک شعر ہے :-

ظفریاب سے انس تھا بے قیاس　　　سلایا اسے پیار سے اپنے پاس

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گرم کا نام پہلے ظفریاب تھا، چنانچہ ان کے دادا انگر کے بیٹے کا نام فتحیاب رکھا گیا، ان کا تخلص انگر تھا اور غالب کے شاگرد تھے، ان کا انتقال [illegible] چنسرہ (ہگلی) میں ہوا اور وہیں دفن ہوئے

اس کے بعد گرم کا نام منظفر رکھا گیا، سخن شعرا میں ممتاز علی کا اضافہ کیا گیا جو کچھ نہیں، امیر مینائی نے بھی فتحیاب خان انگر کے بیان کے بموجب منظفر خان ہی تحریر کیا ہے، سخن شعرا میں تخلص کے بعد ناظر لکھا ہے، ناظر ان کے عہدہ کا نام تھا،

میری رائے میں گرم کی علمی قابلیت بہت اعلیٰ تھی، عربی و فارسی میں ید طولیٰ حاصل تھا، ان کے قواعد وغیرہ میں عربی کے مکمل معرفت اس سے شاہد ہیں، ان کا تغزل ہو یا قصائد و مثنویاں سب میں زبان بہت صاف اور سادہ ہے جو آج کل کی زبان سے سوائے چند متروک الفاظ کے ہم آہنگ ہے، بیان میں کہیں اغلاق و ابہام نہیں، طبیعت میں ظرافت زیادہ اور اظہار خیالات میں بیباکی، نہایت پرگو اور بذلہ سنج تھے تخیل کی بلندی اور ندرت، استعارات کے جوہر ان کے کلام میں جابجا چمکتے ہیں، غرض یہ کہ گرم ایک باکمال شاعر ہے جو ہر صنف کلام پر قادر ہے

کلام صرف خیال آرائی ہی کا آئینہ دار نہیں، بلکہ کلام کا زیادہ حصہ معاشی اور زندگی کے تجرباتی مسائل سے لبریز ہے اور تاریخی حالات کا آئینہ دار، اس میں شک نہیں کہ گرم قصیدے اور مثنوی کے مرد میدان ہیں، اور تغزل کا رنگ ہلکا ہے جس میں قصیدے کی شان نظر آتی ہے۔

گرم کے خاندان میں چار شاعر مسلسل ہوئے، ان کے والد محمد خان کا تخلص علم تھا، منظفر خان کا گرم، فتحیاب خان ابن گرم کا انگر، انگر کے بیٹے کا نام فدا علی خان تھا، ابتدا میں فدا علی خان نے اپنے دادا اور والد کے تخلص یعنی گرم اور انگر کے لحاظ سے شعلہ تخلص کیا تھا، اس کے بعد فدا رکھا، اب گرم کے کچھ حالات گرم ہی کی زبانی سنئے، جو مثنوی کی صورت میں ہیں،

حمد و نعت کے ابتدائی اشعار

وہ سزاے ستایش بے حد
شانہٗ لَم یَلِد وَ لَم یُولَد

جسکی مخلوق جن و انس و ملک
وحدہٗ لاشریک لہ بے شک

اس کے بندے ہین سب نبی و رسول
وہ ہین سب برگزیدہ و مقبول

خاص ان سے معاملہ رب کو
ہر زمان فخر بندگی سب کو

خواہ موسیٰ ہون خواہ عیسیٰ ہون
بندۂ حضرت معلی ہین

خاتم انبیا محمد پاک
خاصۂ رب و صاحب لولاک

ان کے اوصاف مین بیان کیا کرے
ہو خداوند خوب رتبہ شناس

آفرینش سے جو کہ ہے مقصود
ہے غرض ایک بندۂ معبود

چاہیئے ہم کو یہ کہین دن رات
رَبِّ اَنزِل عَلَیہِ اَلفِ صَلَات

عہد طفلی مین بہ فضل والدین
خوب کھیلا خوب پایا دل سے چین

گو رہا لہو و لعب دل کو عزیز
پر ہوئی کچھ لکھنے پڑھنے کی تمیز

جب ذرا عالم جوانی کا ہوا
وقت فکر و سرگرانی کا ہوا

کدخدا ہو کر ہوئی فکر معاش
روزگار اچھا ملا اور بے تلاش

نوکری وہ کم نہ تھی معراج سے
تھا مین فارغ فکر محتاج سے

تھا میرے نزدیک یہ خبط و جنون
پاؤن پھیلایا نہ چادر سے فزون

خرچ آمد سے مرا افزون نہ تھا
قرض کی تشویش سے دل خون نہ تھا

کر دیا اس کو ملا جو ہاتھ مال
صرف نان و نفقۂ اہل و عیال

تھا موافق سبکہ بخت سازگار
ایک مدت تک چلایون کاروبار

اس زمانے میں شہر میں مشہور ہوں — میری نسبت کہتے ہیں یوں خاص و عام

گرم ہو یاروں میں یہ شاعر بنا — اس نے خدمت کی دلی بیٹھے پسل

ہو گذر اک نقشا پہ بہر تب و شام — یہ نہیں لیتا کسی سے قرض دوام

خرچ کم ہے اس کو فکر جمع زر — تنگ نہیں زردار شخص تیغ سے

بعد مدت کے ہوا یہ انقلاب — دیدیا سرکار نے سب کو جواب

پھر گیا یک لخت اُن سے روزگار — ہو گئی باد خزاں باد بہار

میں جو تھا اک وقت پر باقی رہا — وہ نہ وہ محفل نہ وہ ساقی رہا

مجھ کو کہتے ہیں یہ شخص مالدار — عمر بھر چاہیے رہے بے روزگار

یہ تو یہ کہتے ہیں اور میرا یہ حال — زندگی اپنی ہوئی مجھ پر وبال

کھا گیا سرمایۂ اندوختہ — آتش غم سے دل و جان سوختہ

گرم کو میرٹھ میں مکان اور آب و ہوا کی سخت شکایت رہی، جس کا اظہار انھوں نے مندرجہ ذیل اشعار میں کیا ہے،

جب سے میرٹھ میں گرم آئے ہیں — ہم نے صدمے بہت اٹھائے ہیں

ایک دم چھوڑتا نہیں آزار — مثل نرگس مدام ہیں بیمار

گرچہ طب میں غذا نہیں ہے دوا — پر وہ اپنی تو ہو گئی ہے غذا

اور اس کے سوا یہ آفت ہے — جو مرا خانۂ سکونت ہے

کیا کہوں کس قدر پرانا ہے — کہنگی کا کوئی ٹھکانا ہے

حال سے اس کے ہیں یہ واقف ہم — پہلے بنتے تھے حضرت آدم

گر خدا کا کوئی مکان ہوتا — پہلے اس پہ مجھے گمان ہوتا

جو رہے اس مین اس پہ روپ نہ آئے　　تیرہ ایسا کہ ڈر سے دھوپ نہ آئے

تذکرون سے یہ تو معلوم ہو چکا ہے کہ وہ نواب عبد اللہ خان صاحب کے ساتھ دہلی مین بھی رہے اور جب وہ صدر الصدور کے عہدے پر فائز ہو کر میرٹھ آئے تو گرم بھی ساتھ آئے، اور دفتر مین چالیس روپیہ ماہانہ بحیثیت ناظر دفتر پاتے رہے، نواب کی مدح مین انھون نے چند قصیدے بھی کہے ہین اور ان کے حالات اور ان کے اوصاف پر بھی روشنی ڈالی ہے، اور ایک تاریخ وفات بھی لکھی ہے جو آخر مین درج ہو،

اب ناظرین ان کی غزلین ملاحظہ فرمائین جن مین بعض تاریخی بھی ہین، اور چند غزلین غالب کی غزلون پر لکھی گئی ہین، غزلون مین روانی اور مضمون آفرینی وغیرہ سب ہی کچھ ہے،

پھولتا ہے ترا عطر وہ مل کر آنا　　نت نئی روز وہ پوشاک بدل کر آنا

وائے تقدیر کہ ان شعلہ رخون کے گھر مین　　شمع سان جب کبھی جانا مجھے جل کر آنا

اے صبا ذوق کی خدمت مین برائے اصلاح　　پیش تو گرم کی یہ جا کے غزل کر آنا

کون کہتا ہے جفا نے مارا　　تو نہ ڈر ہم کو قضا نے مارا

ارنی کہنے نے چارہ نہ کیا　　لن ترانی کی صدا نے مارا

ہو گئے گرم عوارض طبی　　مجھ کو ہر روز دوا نے مارا

غدر ۱۸۵۷ء کے تاثرات:-

ہوگیا ان غیر کو مارا تو خدا نے مارا　　تھی مجھے نالون سے فرصت کہ زمانے مارا

ربط رکھتے ہین بد و نیک سے آئینہ مثال　　خلق کی زد سے نہ وہم اہل صفا نے مارا

دخل کیا پیش مقدر کہ ملے اک ٹکڑا　　فائدہ شہر مین حیکر جو گدا نے مارا

مرد جیتے ہین یہان نام پہ مرنے کے لئے　　تھے جو نامرد انھین خوف وغا نے مارا

غدر مین مارے گئے ہند کے لوگ اس کے سبب　　قحط مین اغذیۂ مشک بہا نے مارا

میرا محشر کبھی جدا چاہئے اے داور حشر
سب تو نہ سے موت اور مجھکو دوانے ...

گرم ہرگز نہیں انسان رہا ہے ہیضہ
جس کو مارا ہے اسے افراط نے ... مارا

دیکھ کے مجھکو گر کہا بد ہے گر ہے تو لب
اور بھی جان پڑ گئی غمزۂ دلنواز مین

خاک کے ذرے ذرے سے صاف ہوا خبری عیان
ناز ہے آپ جلوہ گر آئینۂ نیاز مین

بت نہ نظر پڑین ہمین تا نہ بتون کا دھیان ہو
چھوڑ کے ہند بھی ہین پر گرم رہین حجاز مین

آگ مین نالہ کباب بزم مین نغمۂ رباب
ایک ہون دونون کیا حسن فرق ہو سوز و ساز مین

عیب دہر کا گرم حال کوئی چھپا کیا چال
آئے نہ ہو یہ کبھی بجال تنگ ... مین

مشکل پڑی نماز پڑھین یا پئین شراب
اٹھا ہے آج قبلہ سے وقت زوال ابر

مسجد کو میکدے سے گر جانا ہو تو چلا
غالب کہ باب میں ہے کرم ... ابر

توبہ کو رکھ کے طاق پہ شیشہ اتار گرم
ہے آج ٹھنڈی ٹھنڈی ہوا اور کمال ابر

کرم تو ایک طرف وہ نگاہ بھی نہ کرے
یہ اس پہ اور ستم کوئی آہ بھی نہ کرے

تمھاری زلف کا کیا ذکر کیون برا مانے
کوئی شکایت بخت سیاہ بھی نہ کرے

کیا تو ذکر مرا اس سے اگر برا ہی کہا
جو کچھ عدو سے ہوا خیر خواہ بھی نہ کرے

برائی میکدے کی کرکے جانتے ہین یہ لوگ
کہ اب کوئی ادب خانقاہ بھی نہ کرے

بہار باغ جہان یون لٹا کرے افسوس
عطا زمانہ ہمین برگ کاہ بھی نہ کرے

صلے کا ذکر نہ کر گرم ہے یہ قدر سخن
جسے سنا مین غزل واہ واہ بھی نہ کرے

کچھ نہیں اور آسمان سے دور
ہے تو اک ہم ہی کی شان سے دور

دل مین جا ہو تو اس کا غم کیا ہے
گھر ہے اس کا میرے مکان سے دور

کون پرسان حال ہے میرا
ہون جہان مین مگر جہان سے دور

ہو گیا دشمنوں کا دل ٹھنڈا ۔ مر گیا گرم تیری جان سے دور

غالب کی غزلوں پر بعض غزلیں :-

خاک اس نے کیوں چھانی اس گلی میں کیا پایا ۔ جب گذر ہوا اپنا واں وہیں پڑا پایا

اے جنوں تجھے کس نے عشق سے جدا پایا ۔ ہم اسی کے جویا ہیں جس کو جابجا پایا

جستجو ہے اک بت کی کب کہاں ملا ہم کو ۔ تو نے کیسے گھر بیٹھے زاہدا خدا پایا

ہاں ٹھہر ہوائے دل ہاں ہجوم تو بہ بس ۔ بعد مدت کے اس کا ہم نے نقش پا پایا

ناز چارہ گر کھینچیں ہم رہیں نہ اس دن کو ۔ قسمت اسکی ہے جس نے درد بے دوا پایا

خم کم ہے کہ خوگر ہے مے آشام بہت ہے ۔ پر آنکھ ملا کر جو وہ دے جام بہت ہے

جلد آئیو، کس منہ سے کہوں نامہ بروں کو ۔ ایسا ہی یہاں دینے کو انعام بہت ہے

اک زخم تو ہے گرچہ نہیں زخم میں پیکان ۔ اتنا ہی تجھے اے دل ناکام بہت ہے

بیماری میں صحت سے زیادہ ہے تردد ۔ مر جانے پہ مرتا ہوں کہ آرام بہت ہے

یارو مجھے مشہور کرو صاحب اکسیر ۔ ان سیم تنوں کو طمع خام بہت ہے

دشوار ہوا وصل، ادھر ضد کی کمی کیا ۔ اے گرم ادھر طبع میں ابرام بہت ہے

اس کی صورت نظر نہیں آتی ۔ کام کچھ چشم تر نہیں آتی

اس گلی سے کبھی صبا تو بھی ۔ چلتی پھرتی ادھر نہیں آتی

پیچھے پیچھے گئے حواس مگر ۔ کچھ بھی دل کی خبر نہیں آتی

ہے وہی شور آہ کیا کہیئے ۔ باز یہ بے اثر نہیں آتی

شمع اس کی بناؤں وصل کی رات ۔ ہائے بس میں سحر نہیں آتی

وہ گلی یاد آئی، جا ناصح ۔ طبع کچھ راہ پہ نہیں آتی

کس کو خط کے جواب کی امید — خبر نامہ بر نہین آتی

گرم ناداں اگر وہ روٹھ گیا — کیا خوشامد بھی کرنہین آتی

متفرق اشعار:-

واعظ کا روزہ اور مرا ہجر ایک ہے — ہم دونون پوچھتے ہین کہ دن کس قدر رہا

ہے یہ شیوہ دہنِ تنگ و کمر کو زیبا — کہین نظرون سے مری تم نہ نہان ہو جانا

مہربانی ہین دل ستانی ہے — قہر کرتے تو کیا ٹھکانا تھا

اندھیر ہے تو یون بھی سہی اے شب فراق — ہو غیرتِ مہ اب مرے [illegible]

آج اک ہدف پہ اس نے لگائے ہین تیر خوب — اے گرم سینہ [illegible] تیرا [illegible] نہ ہو

لعین دو رونے کو اور دانت ہین ہنسنے کو بہت — پھر مین حیران ہون کہ شادی سے غم افزون کیون ہے

اے گرم ہم نہ کہتے تھے ہے عشق بد بلا — آئینہ لے کے دیکھ وہ صورت کدھر گئی

تجھ پہ ہنستا ہے چاک جیب مرا — شرم اے بخیہ گر نہین آتی

مثنویان

سودا اور میر جیسے اساتذہ کی مثنویون کے مقابلے مین مثنویون کا لکھنا کوئی آسان کام نہین، لیکن
م کی مثنوی سرما و گرما و برشگال کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کس پایہ کے شاعر تھے، انھون نے ان
اندہ کے مضامین سے ہٹکر نئی نئی تشبیہات اور استعارون سے کام لیا ہے، اور خاطر خواہ کامیابی
ل کی ہے گو سودا کی مثنویون کا جواب نہین، پھر بھی گرم کے تخیل کی بلندی، ندرتِ استعارات
ضامین آفرینی، منظر نگاری اور واقعاتی کیفیات قابلِ داد ہین،

مثنوی در مذمت موسم سرما

حال جاڑے کا کیا کرون مین رقم — کانپتا ہے بہ رنگ بید قلم

وصفِ سرما مین گر لکھون اک حرف ‏ صفحہ ہو جائے صاف سطحِ برف

ہے یہ تو نب ہوائے سرد سے حال ‏ غنچہ ہوتا نہین ہے گل امسال

اسکی سردی سے ڈرتے ہین زن و مرد ‏ "قلنا یا نار" پڑھتے ہین پیے برد

برف باری سے جم گئے تالاب ‏ اب سمندر ہے آگ مین سرخاب

ہاتھ سردی سے ہو گئے ہین سن ‏ انگلیان جھک کے بن گئین ناخن

ہو چکی زندگانیِ مردم ‏ برف سے کم نہین ہے کچھ قاقم

کیجئے گر نگاہ سوے چمن ‏ ہین سپید ایک سے گل و سوسن

جم گئی نوکِ خار پر شبنم ‏ کیا عجب ہے بنے گہر شبنم

گم ہوا فرقِ کفر و دین یکدست ‏ جس کو دیکھو ہے آفتاب پرست

اور کیا جب چراغ جلتا ہے ‏ شعلہ بھی کانپتا نکلتا ہے

کوئی خالی نہین گلو سے بشر ‏ سب کا تعویذ بن گیا مجمر

سب یہ پڑھتا نہین کوئی زنہار ‏ "و قنا ربنا عذاب النار"

خوش ہین پروانے بلبلین ہین ملول ‏ سارے گل بن گئے ہین موم کا پھول

برف کے بن گئے تمام پہاڑ ‏ اور اشجار ہین بلورین جھاڑ

سختیِ موم گر کرے کیا دور ‏ کان الماس خانۂ زنبور

ڈر ہے دل مین کہین یہ برف نہ ہو ‏ کوئی کھاتا نہین ہے مصری کو

برف باری کے کیا بیان ہون صفات ‏ شعلہ جمتا ہے مثلِ شاخِ نبات

مختصر یہ کہ عورتون پہ نہین ‏ مرد بھی ہو گئے ہین پردہ نشین

اور نہین تو ڈھانپ کر یون تن ‏ جیسے جاتی ہو کوئی کشمیرن

بل بے سردی کہ ہو گئے شل ہات / منہ سے پوری نہیں نکلتی بات

قصیدہ در مذمت موسمِ گرما

گرمی سے ہے یہ نقشہ جہانِ خراب کا / پڑتا ہے لب پہ بحر کے چھالا حباب کا

آبِ بقا کی طرح گوارا ہے پیاس میں / ہر چند آبِ تیغ ہو ہر قطرہ آب کا

ایسا سیہ جلا کے کیا بادِ گرم نے / ہوتا ہے ریشِ شیخ پہ دھوکا خضاب کا

تیزی یہ دھوپ میں ہے کہ گُلا بدل کے رنگ / ہمشکل ہو گیا ہے لبِ مے خراب کا

یہ دھوپ ہے کہ آگ برستی ہے چرخ سے / خس پوش [illegible] خوفِ آفتاب کا

اڑتا ہے صاف دودِ نو بارود کی طرح / [illegible] سحاب کو

پنکھا ہے مطربوں کے لئے سازِ زندگی / ہو جنگ چھیڑتی ہیں ذرہ جو چنگ و رباب کو

اللہ رے ترقیِ گرما جو دھیان ہو / پاسے جہان پھونکدے آتش رباب کا

کیا لکھیے گرمی طائرِ مضمون و کلک میں / گویا ہے آب [illegible] سیخ و کباب کو

مثنوی در مذمت برشگال :-

گو نہ لکھیں گے تیر جیسا ہم / ہو کریں حالِ برشگال رقم

دل میں آیا کہ وقتِ شب آیا / ابرِ رحمت نہیں غضب آیا

اور کیا ہو گی مینہ کی طغیانی / آگ کی جا ہے چولھے میں پانی

ہے یہ بارش سے گھر میں کثرتِ آب / آسیا کی جگہ ہے اب گرداب

یون گذرتے ہیں ڈر سے شام و پگاہ / دی ہے موسیٰ کو رودِ نیل نے راہ

کب در و بام پہ جمی کائی / گھر پہ ٹوٹا ہے چرخِ مینائی

چھت ٹپکتی ہے اور دھرے ہیں ظروف / ظرفِ خانہ ہے سب اس میں صرف

ظرف باقی نہ جب کہ کوئی رہا — کاسۂ دست و جامِ چشم رکھا

چشم سے صحن مین جو جائے نگاہ — نکلے کیچڑ سے پھر نہ پائے نگاہ

آدمی سب ہین مردمِ آبی — اور چڑیان ہین گھر کی مرغابی

اب کی برسات نے یہ باندھا زور — یہ گرا وہ گرا یہی ہے شور

آدمی دب کے مر گئے صدہا — کوچ دنیا سے کر گئے صدہا

اور کیا مردمک کو کہیئے نگاہ — خانۂ چشم مین نہین ہے پناہ

خوف بارش سے سبکہ ہین بیتاب — محتسب ہے لیئے کدوئے شراب

تا بچے آپ کے عذاب سے شیخ — جا لگا ہے خمِ شراب سے شیخ

خوف ہے ڈوبنے کا زاہد کو — کشتیِ مے ہے جائے ظرفِ وضو

ریش پہ کر کے شیخ رنگِ حنا — شکل سرخاب بن گیا گویا

آبِ باران کی ہے یہ طغیانی — آ گیا بحر شہر مین پانی

ہے یہی حال چند روز اگر — ماہ ماہی بنے گا گردون پر

موج جانے لگی ہے تا ملکوت — کیا عجب تیر جائے برجِ حوت

دسی بارش کا ڈر تھا شام و پگاہ — کیون نہ رکھتا فلک گلیم سیاہ

زلفِ جانان سے چونکتی ہے نگاہ — خوف ہے ہو کہین نہ ابر سیاہ

خلق گھبرا گئی لگے بہنے — ناخدا کو لگی خدا کہنے

نام کو اب نہین جہان مین سراب — جس طرف دیکھئے ہے عالمِ آب

خاک کی جائے آب ہے گویا — خشک ڈھیلا حباب ہے گویا

ایسا دیکھا نہ تھا کبھو پانی — ہو گیا خلق کا لہو پانی

مینہ کی جا بدن پہ ہو کائی
نشانِ طوطی بشر نے ہے پائی

یہ رطوبت کا ہے فلک پہ اثر
دانہ سان سبز ہو گئے اختر

اس رطوبت کا کس سے ہو چارہ
بن گیا ہر ستون فوارہ

اے خداوند قاضی الحاجات
بخش طوفان سے مثل نوح نجات

حضرت داغ دہلوی کے والد نواب شمس الدین احمد خان کی موت پر کرم کے تاثرات :۔

یارو کیا یہ واقعۂ جانکاہ ہے
داغ اب ماہی سے لے تا ماہ ہے

بے گنہ نواب شمس الدین خان
پھانسی پا کر مر گیا وہ نوجوان

ہیں کہاں ایسے جوانِ نیک خو
ہیں کہاں ایسے جوانِ خوبرو

سرو قامت، لالہ رو، غنچہ دہن
تھی بناگوش اسکی برگِ یاسمن

زور میں سچ ہے اگر رستم کہیں
دوسرا حاتم، سخا و فیض میں

کیا کروں بیدادِ حاکم کا بیان
اس بیان میں اپنی قاصر ہے زبان

جرم یہ ٹھہرا کہ اس کی جان لی
یعنی [illegible] خونریز [illegible] یہی

اس نے اپنا ہی نقد کیا سر دیا
خانہ ویران سیکڑوں کو کر دیا

اے قلم اب اشکباری کیجیے
جسقدر ہو آہ و زاری کیجیے

تجھکو لازم ہے کہ کر تو سینہ چاک
ڈال اس ماتم میں اپنے سر پہ خاک

اور ہمیشہ کھینچکر سینے سے آہ
یہ پڑھا کر شعر تو شام و پگاہ

ہائے اے نواب شمس الدین خان
وائے اے نواب شمس الدین خان

قصائد کے نمونے یہ ہیں، ان میں تشبیب اور گریز کے اشعار سے قصائد کو طول نہیں دیا گیا ہے بلکہ ابتدا ہی سے ممدوح سے خطاب کیا گیا ہے، جن میں زورِ بیان اور شوکتِ الفاظ پوری طرح موجود ہے۔

قصیدہ بہ مدح نواب گورنر ہارڈنگ صاحب در تہنیت فتح ملک پنجاب کل اشعار ۸۲ :-

تری جناب میں کرتا ہوں عرض اے نواب
نوید فتح نمایانِ کشورِ پنجاب

یہ لاہیں سرِ لاہور ہے زبانِ فصیح
کہ مژدہ فتح کا دیتی ہے اسے سپہر جناب

ترے قدم سے یہ لاہور میں سعادت آئی
کہ اب ہمایہ شرف رکھتے ہیں وہاں کے غراب

یہ معرکہ نہیں کم قصۂ سکندر سے
لکھوں تمام تو ہو جائے اک ضخیم کتاب

جو اصل حال ہو کرتا ہوں راست بیان
خطر کسی کا نہ بیچ میں نہ ہے کسی سے حجاب

نہ مجکو رانی سے مطلب نہ غرض تا راجہ سے
وطن ہے رام پور اپنا نہ خطۂ پنجاب

بایں سبب کہ ہوں عہدۂ عہد دیوانی
گماں کریں نہ خوشامد یہ بات کو احباب

فلک پہ طشت جواہر بنا ہے کس دن کو
نثار کیوں نہیں کرتا ہے بر سرِ نواب

زیادہ اس سے مسرت کا ہوگا دن کوئی اور
کہ ہارڈنگ بہادر نے لے لیا پنجاب

لکھوں ایک اور بھی مطلع کہ گر سنیں اعدا
تو پیٹیں سر کفِ افسوس مل کے مثلِ ذباب

نگہ قصیدۂ غالب پہ پڑ گئی ناگہ
کہ وہ بھی شان میں ہی تیری ہے بابِ نایاب

اور اتفاق سے ہے بحر و قافیہ بھی ایک
گماں ہے جس سے حریفوں کو ہو یہ اس کا جواب

تو بس یہ مصرعۂ غالب ہے مادہ اس کا
"ہوا دمشق تو آمادہ باد بستر باب"
۶۱۸۴۶

قصیدہ بہ مدح نواب عبد اللہ خان آقائے مصنف، کل اشعار ۱۰

ہوا عبادتِ حق میں جو ختم ماہ صیام
ہلال دیکھنے خلقت کھڑی ہوئی لبِ بام

ہلال آیا نظر غل پڑا مبارک ہو
کہ آج سے نہ رہی دن کو قید ماہ تمام

ہلال عید نے ابرو سے وہ اشارہ کیا
سمجھ گئے جس کو بینندے خوب مستحق اسلام

زبان کو دھویا فرشتوں نے آبِ کوثر سے
کیا جو قصد کہ کروں وصف صحابۂ اکرام

وہ کون حضرت عبد اللہ خان سکندر جاہ — وہ جن کو جانتے نواب سب ہیں خاص و عام

وہ جن کے عصر میں یہ ہائیستگی وصل بہر — کہ مدعو ہیں مل جل کے گرگ و میش آرام

ایضاً، کل اشعار ۱۰۰

قلم کو ہے خیال مدح اک خورشید تابان کا — عجب کیا ہے عمل گر نام ہو نیر سے قلمدان کا

اب اس سے نقطہ جو نکلے وہ ہو اک کوکب روشن — کھون جو دائرہ ہو رشک فرزہ درخشان کا

کہ نواب عبد اللہ خان وہ مہر انور ہے — مشعشع حسن ہے اس کے سوا حصہ کس انسان کا

زہے نواب جم رتبہ کہ خم ہونے سے ثابت ہے — فلک کی پشت پہ بار گران ہے اس کے احسان کا

ایضاً تعداد اشعار ۵

اے سراپا کرم بلند اقبال — جو دے کھو دے تو وجود سوال

ہے ترے قلم سے سپید و سیاہ — تیری رفعت تلک نہ پہنچے نگاہ

تو ہر اصناف شعر پہ قادر — ذہن عالی تلاش ہے نادر

رشک گلشن تری غزل کی زمین — تیرے مضمون بہ از گل نسرین

کھٹمل کے قصیدہ ہجویہ کے چند اشعار، کل اشعار ۲۰

کیا بیان کیجئے اس سال ہیں کیسے کھٹمل — تو جو خواب عدم میں ہیں انھیں بھی نہیں کل

ہے یقین مجھکو کہ سب خون شفق پی جائیں — بند ہو جائے اگر چشم کواکب اک پل

ان کے ہاتھوں میں نہیں پیکر تصویر کو چین — وہ بھی چلنے لگے جو ہاتھ تھے مدت سے شل

سرخ آتا ہے نظر خون سے جو ہنگام سحر — بستر خواب نہیں ہے، اسے کہیے کھٹمل

جیسے ہے شیشہ میں خون بنی آدم کے — اسی طرح مورد مگس بھی نہیں شیدائے عسل

جل بے اندر ڈالکہ مگس بھنستے ہیں رگ میں ہے ہے — جائے خون پیجئے گر فصد تو ٹپکیں کھٹمل

ریزۂ لعل پہ کھٹمل کا گمان ہوتا ہے
دیجیے مفلس کو تو پھیلائے نہ ہرگز آنچل

جب یہ خون پینے کو آتے ہیں تو اس سرعت سے
اُن سے پیچھے کہیں رہ جاتا ہے صیاد اجل

چونک پڑتا ہے ہر اک خواب میں ڈر سے اُن کے
ضعفِ افغان سے ہو کوئی کہ ہو از توم شل

محبوب کے نام منظوم خط کے چند اشعار، کل اشعار ۲۲ ہیں

یاد آتی ہے جس دم صحبت
برساتا ہوں اشکِ حسرت

قلقلِ مینا اپنا نالہ
دیدۂ پرخون ہے کا پیالہ

بخت نگون یا جام ہے میرا
خون آشامی کام ہے میرا

مجھ سا کوئی بدبخت نہ ہو گا
دنیا میں جان سخت نہ ہو گا

کوئی نہ بھیجا نامہ صاحب
گھس نہیں جاتا خامہ صاحب

بھول گئے عاشق کو بالکل
اُف رے تجاہل اہل بے تغافل

ہائے تیرا یاد نہ کرنا
گا ہے ماہے شاد نہ کرنا

غیر کی صحبت بھائی شاید
میری یاد بھلائی شاید

تجکو تیرے سر کی قسم ہے
فرقت سے اب ناک میں دم ہے

کہنے میں کچھ شرم نہیں ہے
سن لینا تم، گرم نہیں ہے

قطعات کا نمونہ:۔

کوئی کہنے لگا کہ بہت رہ ہے
اپنے عاشق پہ جو جفا نہ کرے

بولے وہ سچ ہے عرض کی میں نے
آپ ایسے نہیں خدا نہ کرے

غیرت سے شب کو ماہتابی پر
ہو رہی تھیں صفائیاں منھ پر

گر کرتے ہو تو جواب اُس کا
اڑتی ہیں کیوں ہوائیاں منھ پر

گر بچکے رندوں سے غصہ پی جاؤ — یہ نہیں چھوڑیں گے مے کا پینا
دانے تسبیح شکستہ کے چنو — شیخ جی تم تو ہو دانا بینا

رباعیاں:-

دل میں باتیں ہمارے آئیں کیا کیا — پر بخت نے صورتیں دکھائیں کیا کیا
ہم کہتے تھے حالِ دل اس سے گرم — لو اور سنو ہمیں سنائیں کیا کیا

پوری:-

سرکار سے جو ہوئی عنایت پوری — اس پوری کو ہر روز ہو کیجئے پوری
اے گرم یہ آب و تاب معدے میں کہاں — معروف ہے ضعف اور یہ پوری پوری

قطعہ تاریخ وفات شیخ ابراہیم ذوق دہلوی، استاد گرم

نیش دردِ بیشِ او، بخشش دلم — خفت کامل فن دہ جنت صمد
جنبشِ کلکم چنین مصرعہ بنشت — آہ ذی علم فن آرا بے حسد

ذوق کی ۔۔ تاریخیں مختلف صنعتوں تعمیہ و تخرجہ میں کہی ہیں اور قرآنی آیات کی بھی جن میں ایک تاریخ بہت صاف تر

قطعہ تاریخ وفات نواب عبد اللہ خان صدر الصدور میرٹھ افسر گرم

نواب کہ بود مقتدا نہ حالش — تا مرگ بغیر حق نہ قیل و قالش
احاد و عقود کربلائی شہد است — بشمر چو ائمہ ہم آیاتِ سالش

اس تاریخ میں جدت بھی ہے اور عقیدت کا رنگ بھی۔ مطلب یہ کہ احاد (اکائیاں)، عقود (دہائیاں) شہدائے کربلا کی تعداد کے مطابق یعنی ۷۲، اور آیات یعنی سیکڑے بارہ اماموں کے مطابق ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ وفات ۱۲۷۲ھ میں ہوئی، دن شنبہ دو شنبہ کا ذی الحجہ سن ۱۲ کی تاریخ ۳۰

گرم کے والد کا قطعہ تاریخ وفات

حضرتِ والا محمد خان علم — رخت چون بربست از فانی جہان

تلخیص و تبصرہ

سرمد

اسلامک کلچر حیدرآباد دکن کے جوبلی نمبر مین کلیفورنیا یونیورسٹی کے پروفیسر والٹر جے. فشل نے ازمنۂ وسطیٰ مین ہندوستان کے مغل شاہنشاہون کے دربار مین یہود اور یہودیت کے عنوان سے ایک مضمون لکھا ہے، جس مین سرمد پر ایک خاص نقطۂ نظر سے روشنی ڈالی ہے، اس کی تفصیلات سے اگرچہ ہم کو پورا اتفاق نہین ہے، پھر بھی ہم اس کی تلخیص ناظرین معارف کی دلچسپی کے لئے درج کرتے ہین،

سرمد کی شخصیت اکبر کی وفات کے چالیس سال بعد اس کے پوتے شاہجہان کے عہد مین ایک یہودی منظرِ عام پر آتا ہے، اور اس زمانہ کی مذہبی زندگی پر اثر انداز ہوتا ہے، اس یہودی کا نام محمد سعید یا سرمد تھا، وہ سترھوین صدی کے اوائل مین پیدا ہوا، کاشان کا رہنے والا تھا، جو یہودیون کا اہم مرکز رہا ہے، اس کے خاندان مین بہت سے ممتاز ربی تھے، اس کو خود عبرانی زبان اور ادب مین بڑا عبور حاصل تھا، اس نے اپنی زندگی کا آغاز تجارت سے کیا اور اس پیشہ مین اس کو بڑا فروغ حاصل ہوا، اور علوم کی تحصیل بھی برابر کرتا رہا، اس ذوق و شوق مین اس کا میل جول مسلمان علماء وفضلاء سے بھی بڑھا، جن کی نگرانی مین اس نے اسلامی فلسفہ، مابعد الطبیعیات اور دوسرے فنون کا مطالعہ کیا، اور وہ ان علماء سے متاثر ہو کر بظاہر مسلمان ہو گیا لیکن اسلام غالباً برائے نام اس نے قبول کیا تھا، کیونکہ وہ ہمیشہ یہودیون کو تنبیہ کرتا رہتا تھا کہ وہ مسلمانون کے مذہب کو قبول نہ کرین،

اس کے ایک سوانح نگار نے لکھا ہے کہ وہ شروع میں یہودی تھا اور برابر یہودی ہی رہا، مآثر الامرا میں اس کو غلطی سے ارمنی لکھ دیا گیا ہے، لیکن اور کتابوں میں اس کا ذکر یہودی ہی کی حیثیت سے کیا گیا ہے، پروفیسر ایڈورڈ براؤن نے اس کے نام کے ساتھ "یہودی" یا "یہودی تاجر" لکھا ہے، ایک گلن نے اپنی کتاب "دی جیوز اینڈ دی گریٹ مغل" میں اس کو وحدت وجود کا عبرانی علمبردار لکھا ہے، جے ہور ونٹز نے انسائیکلوپیڈیا جوڈیکا میں اس کے لئے "یہودی عارف" کا لقب استعمال کیا ہے، منوچی اور برنیر نے اس کو "عبرانی ملحد" بتایا ہے،

سرمد نے جب اپنے وطن کاشان کو چھوڑا تو خلیج فارس کے راستہ سے ہوتا ہوا ٹھٹھہ آیا، ۱۶۳۴ء میں ٹھٹھہ سے حیدرآباد گیا، اور ۱۶۵۴ء میں مغلوں کے دارالسلطنت دہلی پہنچا، ان تینوں شہروں کے قیام میں اس کی زندگی میں ایک بڑا انقلاب پیدا ہوا، جس کے پیچھے اسرائیل اور ہندوستان کے تعلق کی ایک عجیب داستان ہے،

فارسی ادب میں سرمد کا مقام

فارسی ادب کی تاریخ میں سرمد کا ذکر ایک ممتاز رباعی شاعر کی حیثیت سے کیا جاتا ہے، اس کی ایسی رباعیات بہت مشہور ہیں جن میں اس نے اپنے مذہبی عقائد اور فلسفیانہ خیالات پیش کئے ہیں، اس کے مریدوں نے تین سو سے زیادہ رباعیاں اس کی طرف منسوب کی ہیں، اس کے دیوان کے قلمی نسخے ہندوستان کے مختلف کتب خانوں اور برٹش میوزیم میں پائے جاتے ہیں، دہلی اور لکھنؤ سے اس کی رباعیات شائع بھی ہوگئی ہیں، پیرس کے کتب خانہ میں اس کے دیوان کا ایک قلمی نسخہ ہے، جس میں اس کی ایک برہنہ تصویر بھی ہے، اس کی شہرت زیادہ تر ایک برہنہ فقیر ہی کی حیثیت سے ہوئی ہے،

یہودیت اور سرمد کی خدمات

سرمد یہودی مذہب کی تاریخ میں نمایاں جگہ پانے کا اس لئے استحقاق رکھتا ہے کہ اس نے دبستان المذاہب جیسی اہم کتاب کے مصنف سے

علمی اشتراک کرکے یہودیت کو اپنے فارسی جاننے والے ہندوستانی معاصرون سے روشناس کرایا، یہودیون کا میل جول مسلمانون سے ضرور رہا، لیکن فارسی جاننے والے مسلمان یہودیت کی تعلیمات سے بالکل ناواقف تھے، کیونکہ یہودیت سے متعلق ان کے معلومات کا ذریعہ یا تو کلام پاک تھا یا پہلوی زبان کی چند کتابین تھین، جن مین یہودیت کی بہت بری تصویر پیش کی گئی ہے، اصفہانی، البیرونی، کرمانی اور شہرستانی نے یہودیت پر کتابین لکھی ہین لیکن ان کی کتابین عربی زبان مین ہین، فارسی زبان مین سب سے پہلے ابومعالی محمد عبید اللہ نے بیان الادیان مین یہودیت کے عقائد پر بحث کی ہے، وہ سلطان مسعود غزنوی (۱۰۹۹ء) کے دربار مین ملازم تھے، اس سلطان کو مذہبی مناظرون سے بڑی دلچسپی تھی، اور ان ہی مناظرون سے متاثر ہوکر ابومعالی نے مختلف مذاہب پر مذکورۂ بالا کتاب لکھی، جس مین یہودیت سے متعلق زیادہ تر ایسی باتین ہین، جن سے مسلمان علماء کو خاص دلچسپی تھی،

فارسی کے ایک دوسرے رسالہ "تبصرۃ العوام" مین بھی یہودی مذہب کے عقیدون اور مختلف فرقون پر بحث ہے، جو تیرہوین صدی مین لکھا گیا ہے، لیکن یہ رسالہ بیان الادیان سے زیادہ معلومات فراہم نہیں کرتا، اس کا مصنف المرتضیٰ علم الہدیٰ ایک خراسانی شیعہ تھا،

سرمد اور دبستان المذاہب | فارسی زبان مین دبستان المذاہب تیسری تصنیف ہے جس مین مختلف مذاہب کا مطالعہ کیا گیا ہے، یہ دلچسپ کتاب سترہوین صدی عیسوی مین اکبر کی وفات کے ساٹھ سال بعد ۱۶۶۰ء مین لکھی گئی، یہ تو اب تک قطعی طور پر معلوم نہ ہوسکا کہ اس کا مصنف کون ہے، لیکن زیادہ تر اہل علم کا خیال ہے کہ مصنف کا نام موبد شاہ تھا، وہ سترہوین صدی کے شروع مین پٹنہ مین پیدا ہوا تھا، اور مذہبًا پارسی تھا، دبستان المذاہب چار سو صفحون کی ایک جامع کتاب ہے، جس مین پانچ بڑے مذاہب، یہودیت، ہندویت، مجوسیت، اسلام اور عیسائیت کے علاوہ بعض اور مذہبی فرقون اور گروہون

بھی جائزہ لیا گیا ہو اس کتاب میں یہودیت پر جو باب ہے، اس کے متعلق یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مصنف کو اس کے سارے معلومات کہاں سے حاصل ہوئے، اس کا جواب یہ ہو کہ ان معلومات کے فراہم کرنے کا ذمہ دار وہ کاشانی یہودی ہو جو سرمد کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، دبستان المذاہب کے مصنف نے خود بھی لکھا ہے کہ مجھکو یہودیوں کے علماء و احبار کی صحبت نصیب نہیں ہوئی، پھر یہودیوں کے عقائد معلوم کرنے کے لئے اغیار کی کتابوں کی طرف بھی ملتفت نہیں ہوا، ۱۰۵۶ھ (۱۶۴۶ء) میں حیدرآباد میں میری دوستی محمد سعید سرمد سے ہوئی، جو یہودی ربیوں کے خاندان سے تھا،

یہ دوستی عرصہ تک قائم رہی، اور اس حیثیت سے مفید ہوئی کہ دبستان المذاہب کے مصنف نے سرمد سے بہت کچھ سیکھا، اور اس کتاب میں یہودیت پر جو باب ہے، وہ دونوں کے علمی و ذہنی اشتراک کا نتیجہ ہے، یہاں یہ بحث کرنے کا موقع نہیں ہو کہ سرمد نے یہودیت کے متعلق جو معلومات فراہم کئے وہ کہاں تک صحیح یا غلط ہیں، وہ ایک صوفی تھا اور یہودیت چھوڑ کر اسلام قبول کر لیا تھا مگر اس پر اسلام کا بہت ہی سطحی رنگ چڑھا تھا، وہ یہودی مذہب اور عقاید کا کوئی معتبر عالم نہ تھا، اس لئے اس نے یہودیت کے متعلق جو کچھ بتایا ہے اس کو بہت زیادہ مستند نہ سمجھنا چاہئے لیکن اس کے ان خیالات سے یہ ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عیسائیت اور اسلام کی طرف مائل نہ تھا، اور اس نے "دبستان المذاہب" کے ذریعہ اپنے زمانہ کی ہندوستان کی مذہبی زندگی میں یہودی عقائد پیوست کرنے کی کوشش کی، گو ان عقائد میں تصوف کی آمیزش بھی تھی،

سرمد اور توریت کا ترجمہ دبستان المذاہب کے مصنف اور سرمد کی دوستی کا ایک اور مفید نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ دبستان المذاہب میں توریت کے پہلے چھ ابواب کا ترجمہ "صحیفہ حضرت آدم" کے نام سے درج ہوا اور یہ ترجمہ سرمد ہی کی نگرانی میں کیا گیا تھا، سرمد جب ایران سے چل کر ٹھٹھہ پہنچا تو وہاں اس کو ایک ہندو لڑکے ابھے چند سے عشق ہو گیا، اور یہ عشق اتنا بڑھا کہ اس نے اپنی تجارت چھوڑ دی، اور ایک

درویش اور برہنہ فقیر کی زندگی بسر کرنے لگا، اور اپنے صوفیانہ اور عارفانہ خیالات کی بھی ترویج شروع کردی، ہندو لڑکا اس کا مرید ہو گیا، اور اس سے عبرانی، توریت اور زبور پڑھنے لگا، ابھے چند اپنے کو یہودی تصور کرتا تھا، چنانچہ اپنے ایک شعر میں کہتا ہے کہ میں توریت کا پیرو ہوں، اور میں تیرے مذہب کا ہوں، تیرے طریقہ کا نگران ہوں، اور یہودیوں کا ربی ہوں[1]، اسی ہندو لڑکے نے سرمد کی مدد سے توریت کا فارسی ترجمہ فارسی رسم الخط میں کرنا شروع کیا، لیکن صرف ابتدائی چھ ابواب کے ترجمے کیے، جو یہودیوں کے نقطۂ نظر سے مقدس سمجھے جاتے ہیں، صاحب دبستان نے اس ترجمہ کو سرمد کے سامنے پیش کیا، اور اس کی تصویب کے بعد اس کو دبستان میں شامل کر لیا، اس طرح سرمد ہی کی وساطت سے ہندوستان میں توریت کا فارسی ترجمہ رائج ہوا،

سرمد اور دارا شکوہ | سرمد کی یہودیت کی تیسری بڑی خدمت یہ ہے کہ اس نے دارا شکوہ کو یہودی عقائد سے واقف کردیا، اکبر کے بعد اس کے جانشینوں جہانگیر اور شاہجہان میں وہ وسعت نظر اور حق وصداقت کی تلاش نہ تھی، جس کے لیے اکبر مشہور ہو گیا، اس حیثیت سے اکبر کا روحانی وارث دارا شکوہ تھا، اگر وہ تخت و تاج کا مالک ہو جاتا تو اکبر کی روحانیت کو تکمیل تک پہنچا دیتا، اکبر ہی کی طرح مذہبی یگانگت کا قائل تھا، اور اپنے صوفیانہ خیالات کی بنا پر ہندو مسلمان کو متحد کرنا چاہتا تھا، اس کو بھی مذہبی مطالعہ سے بڑی دلچسپی تھی، اور مختلف مذہبی گروہوں کے پیشواؤں سے اس کے تعلقات گہرے تھے، اسی لیے اس کو قرآن، اپنشد، توریت اور انجیل کے عمیق مطالعہ کا بھی موقع ملا، اس نے ہندوؤں کی مذہبی کتابوں میں سے نہ صرف اپنشد کا فارسی میں ترجمہ کیا، بلکہ مجمع البحرین، سفینۃ الاولیاء اور دوسری کا

---

[1] دبستان المذاہب میں ابھے چند کا جو شعر منقول ہے اس کے کچھ اور معنی ہیں وہ یہ ہے

ہم مطیع فرقانم ہم کشیش رہبانم   ربی یہودانم کافرم مسلمانم (ص ع)

[2] سفینۃ الاولیاء میں تو صوفیہ کرام کے صرف حالات درج ہیں، "ص ع"

کتابیں لکھ کر اسلام اور ہندو مذہب کو ایک دوسرے سے قریب تر کرنے کی کوشش کی، دارا شکوہ کے مذہبی عقائد کی وجہ سے اسلام کے راسخ العقیدہ علماء اس سے بدظن ہو گئے، اور وہ یہ سمجھنے لگے کہ اگر دارا تخت پر بیٹھا تو اکبر کے مذہبی نظریات کی از سرِ نو تجدید ہو جائے گی، دارا کے بھائی اورنگ زیب نے بھی اس کی سخت مخالفت کی، اور دونوں میں ایک خون ریز جنگ ہوئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فاتح اورنگ زیب نے مفتوح دارا کو تہ تیغ کرا دیا، دارا پر یہ الزام تھا کہ وہ اسلام کا دشمن، مرتد، ملحد اور کافر تھا، جس نے دوسرے مذہب والوں سے مل کر اسلام کی بیخ کنی کرنے کی کوشش کی،

یہودیت سے دارا شکوہ کا تعلق اس حیثیت سے رہا کہ وہ کاشانی یہودی سرمد کو عزیز رکھتا تھا. سرمد جب حیدرآباد سے دہلی آیا تو دارا شکوہ اس کی شہرت پہلے ہی سن چکا تھا، اس لئے اس سے بڑے احترام سے ملا، اور اس کو اپنے باپ شاہجہان سے ملایا، دارا سرمد کے مذہبی خیالات سے بہت متاثر ہوا اور دونوں میں اتنی یگانگت پیدا ہو گئی کہ دارا شکوہ نے اس کو ایک خط میں مرشد اور مولا کے لقب سے یاد کیا ہے،

اطالوی سیاح نی کولاؤ منوکی جو دہلی اور آگرہ میں [illegible] طبیب کی حیثیت سے خدمات انجام دیتا رہا، لکھتا ہے کہ دارا کوئی مذہب [illegible] کے ساتھ ہوتا تو اسلام کے عقائد کی تعریف کرتا، اور جب یہودیوں کی صحبت [illegible] مذہب [illegible] ہندوؤں کے ساتھ ہوتا، تو ہندویت کی [illegible] کرتا [illegible] کا ذکر کیا کرتا تھا. اس کو عیسائی پادریوں سے مذہبی گفتگو کرنے میں بڑی مسرت [illegible] ہوتی تھی، اور دونوں کو مسلمان علماء سے مناظرہ کرنے کے لئے [illegible] کرتا تھا، دارا ایک عبرانی نوجوان [illegible] کرتا تھا جس کا نام سرمد تھا، اور جو عقیدۃً ملحد تھا، وہ بھی دارا کی خواہش کے مطابق عیسائی پادریوں سے مناظرے کیا کرتا، یہ یہودی ننگا رہتا تھا، جب شہزادے کے سامنے آتا تو کمر میں کپڑے کا کوئی ٹکڑا باندھ لیتا تھا،

دارا نے توریت اور یہودی عقائد سے متعلق ساری باتین سرمد ہی سے حاصل کین، سرمد کی دوستی اس کے لیے مصیبت بن گئی، علما، اس کے خلاف ہو گئے، اورنگ زیب بھی اسی وجہ سے اس کو بری نظر سے دیکھتا تھا، چنانچہ اس کے قتل نامہ مین یہ واضح کیا گیا کہ اگر دارا تخت پر بیٹھتا اور اس کو شاہی اقتدار حاصل ہو جاتا تو اسلام کو کفر اور یہودیت سے بدل دیا جاتا،

سرمد کا المناک خاتمہ | اورنگزیب نے نہ صرف دارا شکوہ ہی کو قتل کرانے پر اکتفا کیا، بلکہ ایسے تمام لوگون کے وجود سے بھی سلطنت کو پاک کر دیا، جو دارا کے ساتھ ملحدانہ اور غیر اسلامی عقائد رکھتے تھے، انہی مین دارا کا دوست سرمد بھی تھا،

سرمد کے قتل کے اسباب کے متعلق مختلف رائین ہین، ایک رائے تو یہ ہے کہ وہ برہنہ رہتا تھا، اس لیے قتل کیا گیا، لیکن برہنگی ہندوستان مین کوئی جرم نہین، وہان بہت سے برہنہ فقیر عام طور سے پائے جاتے ہین، اور یہ جرم ایسا نہین ہے کہ اس کے لئے موت کی سزا دی جائے، دوسری رائے یہ ہے کہ وہ دارا شکوہ کے مذہبی عقائد پر اثر انداز ہوا تھا، اور یہ پیشین گوئی کی تھی کہ باپ کے مرنے کے بعد دارا مغلیہ سلطنت کا مالک بنے گا، اورنگ زیب اس پیشین گوئی سے پریشان رہا کرتا تھا، اس لیے جب وہ خود تاج و تخت کا مالک ہوا تو سرمد کو کیونکر معاف کر سکتا تھا، دارا شکوہ کے قتل کے بعد بھی سرمد کو یقین تھا کہ اس کی پیشین گوئی صحیح ثابت ہوگی، چنانچہ جب اس سے کہا گیا کہ اس نے دارا شکوہ کو بادشاہت کی خوشخبری دی تھی، مگر وہ غلط ثابت ہوئی تو اس نے جواب دیا کہ وہ مژدہ صحیح ثابت ہوا کہ اس کو ابدی سلطنت کی تاج پوشی نصیب ہوئی ہے،

بعض فارسی تذکرہ نویس اس کے قتل کو اس لئے جائز قرار دیتے ہین کہ وہ اپنے عقاید مین گمراہ تھا اور کہا جاتا ہے کہ جب اس سے کلمہ پڑھنے کو کہا گیا تو اس نے کلمہ کا ایک جز یعنی لا الہ پڑھا، اور دوسرا جز پڑھنے سے انکار کر دیا، اور جب اس پر اعتراض کیا گیا تو اس نے کہا کہ مین ابھی نفی مین مستغرق ہون،

ثابت پر نہیں پہنچا ہوں تو پھر جھوٹ کیسے کہوں، اسلامی قانون میں ایسا کلمۂ کفر اور کہنے والا واجب القتل ہے، اس لیے سرمد کو قتل کر دیا گیا،

سرمد کے قتل کرنے کی ایک بڑی وجہ اس کی یہودیت بھی تھی، اس نے اسلام ضرور قبول کر لیا تھا، لیکن وہ اسلام سے سطحی طور پر متاثر ہوا تھا، وہ صوفی بنکر شاہی خاندان کو اپنے زیر اثر لا رہا تھا، اورنگزیب نے اس خطرہ کو محسوس کر لیا تھا، چنانچہ دارا کے قتل کے محضر میں اس نے یہ وضاحت بھی کر دی تھی کہ دارا شکوہ کے ذریعہ یہودیت اور کفر کا غلبہ ہو جاتا،

سرمد جس طرح قتل کیا گیا اس کی تفصیل کی یہاں ضرورت نہیں، لیکن جس وقت اس کو قتل کیا گیا اس وقت ایک بہت بڑا ہجوم موجود تھا، دہلی کی جامع مسجد کے پاس [illegible] اس کو قتل کیا گیا تھا، جو لوگ دارا سے محبت کرتے تھے، وہ سرمد کے قتل کے بعد اس کے اور بھی گرویدہ ہو گئے، اور آج بھی اس کے مرقد پر زائرین کا ہجوم رہتا ہے،

"ص ع"

مقدمۂ رقعات عالمگیر

اس میں رقعات پر مختلف حیثیتوں سے تبصرہ کیا گیا ہے، جس سے اسلامی فن انشاء اور شاہانہ مراسلات کی تاریخ، اور ہندوستان کے صیغۂ انشاء کے اصول نہایت تفصیل سے معلوم ہوتے ہیں، بالخصوص خود عالمگیر کے انشاء اور اس کی تاریخ کے ماخذ، عالمگیر کی ولادت سے برادرانہ جنگ تک کے واقعات و حالات پر خود ان خطوط و رقعات کی روشنی میں تنقیدی بحث کی گئی ہے، قیمت :- صہ ر

(مرتبہ پروفیسر سید نجیب اشرف صاحب ندوی)

منیجر

دارا نے توریت اور یہودی عقائد سے متعلق ساری باتین سرمد ہی سے حاصل کین، سرمد کی دوستی اس کے لیے مصیبت بن گئی، علما اس کے خلاف ہوگئے، اورنگ زیب بھی اسی وجہ سے اس کو بری نظر سے دیکھتا تھا، چنانچہ اس کے قتل نامہ مین یہ واضح کیا گیا کہ اگر دارا تخت پر بیٹھتا اور اس کو شاہی اقتدار حاصل ہوجاتا تو اسلام کو کفر اور یہودیت سے بدل دیا جاتا،

سرمد کا المناک خاتمہ | اورنگزیب نے نہ صرف دارا شکوہ ہی کو قتل کرانے پر اکتفا کیا، بلکہ ایسے تمام لوگون کے وجود سے بھی سلطنت کو پاک کر دیا، جو دارا کے ساتھ ملحدانہ اور غیر اسلامی عقائد رکھتے تھے، ان ہی مین دارا کا دوست سرمد بھی تھا،

سرمد کے قتل کے اسباب کے متعلق مختلف رائین ہین، ایک رائے تو یہ ہے کہ وہ برہنہ رہتا تھا، اس لیے قتل کیا گیا، لیکن برہنگی ہندوستان مین کوئی جرم نہین، وہان بہت سے برہنہ فقیر عام طور سے پائے جاتے ہین، اور یہ جرم ایسا نہین ہے کہ اس کے لئے موت کی سزا دی جائے، دوسری رائے یہ ہے کہ وہ دارا شکوہ کے مذہبی عقائد پر اثر انداز ہوا تھا، اور یہ پیشین گوئی کی تھی کہ باپ کے مرنے کے بعد دارا مغلیہ سلطنت کا مالک بنے گا، اورنگ زیب اس پیشین گوئی سے پریشان رہا کرتا تھا، اس لیے جب وہ خود تاج و تخت کا مالک ہوا تو سرمد کو کیونکر معاف کر سکتا تھا، دارا شکوہ کے قتل کے بعد بھی سرمد کو یقین تھا کہ اس کی پیشین گوئی صحیح ثابت ہوگی، چنانچہ جب اس سے کہا گیا کہ اس نے دارا شکوہ کو بادشاہت کی خوشخبری دی تھی، مگر وہ غلط ثابت ہوئی تو اس نے جواب دیا کہ وہ مژدہ صحیح ثابت ہوا کہ دارا کو ابدی سلطنت کی تاج پوشی نصیب ہوئی ہے،

بعض فارسی تذکرہ نویس اس کے قتل کو اس لئے جائز قرار دیتے ہین کہ وہ اپنے عقاید مین گمراہ تھا اور کہا جاتا ہے کہ جب اس سے کلمہ پڑھنے کو کہا گیا تو اس نے کلمہ کا ایک جزء یعنی لاالہ پڑھا، اور دوسرا جزء پڑھنے سے انکار کر دیا، اور جب اس پر اعتراض کیا گیا تو اس نے کہا کہ مین ابھی نفی مین مستغرق ہون، مرتبۂ

ثبات پر نہیں پہنچا ہوں تو پھر جھوٹ کیسے کہوں، اسلامی قانون میں ایسا کہنا کفر اور کہنے والا واجب القتل ہے، اس لیے سرمد کو قتل کر دیا گیا،

سرمد کے قتل کرنے کی ایک بڑی وجہ اس کی یہودیت بھی تھی، اس نے اسلام ضرور قبول کر لیا تھا، لیکن وہ اسلام سے سطحی طور پر متاثر ہوا تھا، وہ صوفی بنکر شاہی خاندان کو اپنے زیر اثر لا رہا تھا، اورنگزیب نے اس خطرہ کو محسوس کر لیا تھا، چنانچہ دارا کے قتل کے محضر میں اس نے یہ وضاحت بھی کر دی تھی کہ دارا شکوہ کے ذریعہ یہودیت اور کفر کا غلبہ ہو جاتا،

سرمد جس طرح قتل کیا گیا اس کی تفصیل کی یہاں ضرورت نہیں، لیکن جس وقت اس کو قتل کیا گیا تھا اس وقت ایک بہت بڑا ہجوم موجود تھا، دہلی کی جامع مسجد کے پاس وہ دفن ہے، وہیں اس کا مقتل بھی تھا، جو لوگ دارا سے محبت کرتے تھے، وہ سرمد کے قتل کے بعد اس کے اور بھی گرویدہ ہو گئے، اور آج بھی اس کے مرقد پر زائرین کا ہجوم رہتا ہے،

"س ع"

مقدمہ رقعات عالمگیر

اس میں رقعات پر مختلف حیثیتوں سے تبصرہ کیا گیا ہے، جس سے اسلامی فن انشاء اور شاہانہ مراسلات کی تاریخ، اور ہندوستان کے صیغہ انشاء کے اصول نہایت تفصیل سے معلوم ہوتے ہیں، بالخصوص خود عالمگیر کے انشاء اور اس کی تاریخ کے ماخذ، عالمگیر کی ولادت سے برادرانہ جنگ تک کے واقعات وحالات پر خود ان خطوط اور رقعات کی روشنی میں تنقیدی بحث کی گئی ہے، قیمت:- صہ ر

(مرتبہ پروفیسر سید نجیب اشرف صاحب ندوی)

منیجر

ادبیات

رموزِ قلندری

از جناب پروفیسر نکہت شاہجہان پوری

خدائے عشق جو بخشے کبھی تجھے توفیق
چھپا لے گوشۂ دل میں یہ نکتہ ہائے دقیق

یہ انقلابِ زمانہ یہ گردشِ شب و روز
مٹا رہی ہیں دلوں سے رسومِ عہدِ عتیق

نہ بت پرست رہیں گے نہ یہ بتانِ عجم
تصورات سے بالا ہے عالمِ تصدیق

اٹھا گئی ہے کہ اب عالمِ نقاب نہیں
تجلیاتِ حقیقت ہیں درخورِ تشویق

کہاں سلوک کی منزل کہاں غمِ منزل
سرور و وجد کا عالم ہے اہلِ دل کا طریق

نہ مسجدوں کو میسر نہ خانقاہوں میں ہے
دلوں کے جام میں ہے موجزن شرابِ رحیق

ازل ہے تیری سیاست ابد ترا مذہب
فنا کی زد میں نہ آئیں ترے اصولِ عریق

یہ کفر و دیں کے حقائق بھی حسنِ فطرت ہیں
تری نگاہ نہیں آشنائے رمزِ دقیق

یہ جنگِ شرع و تصوف و یک نظر ہے سہو
کہ وحدتِ ازلی میں کبھی نہیں تفریق

ہزار شکر جو دیر و حرم سے [illegible] ہے
نہ شیخ کی رہِ منزل نہ برہمن کا طریق

جہانِ راز نہیں اب قلندری نکہت
بقولِ حضرتِ اقبال صاحبِ تصدیق

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی
نہ ہو تو مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق

بابُ التقریظ والانتقاد

اسلام کے معاشی نظریے (دو جلد)

مرتبہ ڈاکٹر محمد یوسف الدین صاحب ضخامت ہر دو جلد ۶۰۰ صفحے، قیمت مجلد: عشہ

پتہ: - مطبع ابراہیمیہ حیدرآباد دکن،

اسلام خدا کا بھیجا ہوا ایک مکمل نظام حیات ہے جس میں انسان کی زندگی کے ہر شعبہ کے لئے راہنمائی کا سامان موجود ہے، اسکی اخلاقی و روحانی ضرورتیں ہوں یا سیاسی، معاشی اور معاشرتی الجھنیں، ان سب کے سدھار کے لئے اسلام میں نہایت ہی اعتدال پسندانہ اور فطری اصول اور احکام موجود ہیں، اسلام میں انسان کو نہ تو صرف مادیت کا پیکر بنا کر جانوروں کے گلہ میں پہنچا دیا گیا ہے اور نہ صرف روحانیت کے صحرا میں بھٹکنے کو چھوڑ دیا گیا ہے، جہاں زندگی کے نشانات ناپید ہیں، بلکہ ان دونوں کے درمیان اعتدال کی راہ اختیار کی گئی ہے،

اس وقت دنیا کا سنجیدہ طبقہ موجودہ خالص مادی نظام ہائے حیات سے خواہ وہ جمہوریت ہو یا اشتمالیت اشتراکیت گھبرا گیا ہے، اور ایک صالح اور اخلاقی نظام کی تلاش میں ہے، اس لئے دینی تقاضے کے علاوہ حالات کا تقاضا بھی ہے کہ دنیا کے سامنے اسلام کے نظری اور معتدل نظام کو پیش کیا جائے، لیکن یہ ظاہر ہے کہ موجودہ نظاموں کے مقابلہ میں اسلامی نظام کے قیام کی کوشش آسانی سے کامیاب نہیں ہو سکتی، اور اس کے لئے ضرورت ہے کہ ان نظاموں کی خامیوں اور ان کے مضر اثرات کو واضح کرکے اسلام کے اخلاقی، سیاسی اور معاشی اصولوں کو نئے انداز میں مرتب طریقہ سے پیش کیا جائے، اس وقت

دنیا کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ اقتصادیات کا ہے، مغرب کے مادی نظریۂ حیات اور بالخصوص اشتراکیت نے پیٹ اور روٹی کو زندگی کے سارے مسائل کا محور بنا کر انسان کو اغراض و معاش کا بندہ بنا دیا ہے اس لئے اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ رائج الوقت معاشی نظاموں کے مقابلہ میں اسلام کے معاشی نظام کو اس کے پورے خدوخال کے ساتھ پیش کیا جائے اور بتایا جائے کہ مروجہ معاشی نظاموں میں نہ تو انسان کی فطری ضرورتوں کا لحاظ کیا گیا ہے اور نہ اس کی فطری صلاحیتوں کے نشو و نما کی کوئی رعایت کی گئی ہے۔

اس وقت دنیا دو حصوں میں بٹی ہوئی ہے، ایک حصہ میں لادینی جمہوریت کی حکمرانی ہے جس میں انسان کو بے قید معیشت کی پوری اجازت دیدی گئی ہے جس سے سرمایہ داری کو فروغ ہو رہا ہے اور اجتماعی زندگی میں ایک فساد برپا ہے، دوسرے حصہ میں اشتراکیت کا دور دورہ ہے جس نے انسانوں کو مسلوب الاختیار بنا کر ان کے معاشی ذرائع و وسائل کو چند آدمیوں کے ہاتھ میں دیدیا ہے، اور اس کو خوشنما بنانے کے لئے اجتماعیت اور مساوات کا پردہ ڈالدیا گیا ہے جس سے انسان کی انفرادی اور شخصی صلاحیتیں دب کر رہ گئی ہیں،

ان دونوں نظاموں کے مقابلہ میں اسلام میں نہ تو افراد کو ایسی بے قید معیشت کی اجازت دی گئی ہے جو اجتماع کے لئے کسی حیثیت سے بھی مضر ہو اور نہ اس نے انسانوں کو ایسی معاشی تنظیم کے شکنجہ میں جکڑا ہے جس سے ان کی فطری صلاحیتیں اور قوتیں ٹھٹھر کر رہ جائیں، بلکہ ان دونوں کے درمیان ایک ایسا توازن اور اعتدال قائم کیا ہے جس سے فرد کی شخصی آزادی بھی باقی رہتی ہے، مگر وہ آزادی اجتماع کیلئے مفید بھی ثابت ہوتی ہے

اسلامی معاشیات پر اردو زبان میں تقریباً ۱۵ - ۲۰ برس سے اجتماعی اور انفرادی طور پر کام ہو رہا ہے خصوصیت سے جماعت اسلامی کے افراد نے اس موضوع پر بہت قیمتی مواد فراہم کیا ہے۔ پھر بھی ایک ایسی علمی کتاب کی ضرورت باقی تھی جو اس موضوع پر ہر حیثیت سے جامع ہو، زیر تبصرہ کتاب اس کمی کو بدرجۂ اتم پورا کرتی ہے،

میرے علم میں اردو زبان کیا دوسری علمی زبانوں میں بھی اسلامی معاشیات پر کوئی ایسی کتاب

صاحب کی کتاب کا دیا ہی جو کافی نہیں ہی ایسی اہم اور سنجیدہ کتاب مین اصل ماخذ کا حوالہ دینا چاہئے تھا،

دوسرے باب مین دیگر مذاہب کے معاشی رجحانات پیش کیے گئے ہین، اور ان کا اسلام کے معاشی اصولون سے موازنہ کرکے دکھایا گیا ہو کہ صرف اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہو جس نے معاشی زندگی مین اعتدال کی راہ پیدا کی ہی، اس باب کی ترتیب مین مصنف نے بڑی عرق ریزی کی ہی اور دوسرے مذاہب کے بارے مین جو کچھ لکھا ہے وہ انکے اصل ماخذون سے لکھا ہی لیکن یہودیت و عیسائیت کے سلسلہ مین وہ جزیرۃ العرب کے عیسائیون اور یہودیون کی معاشی زندگی کے کچھ واقعات بھی نقل کرتے تو زیادہ مناسب ہوتا، اس وقت دنیا کا معاشی نظام اشتراکیت یا پھر سرمایہ دارانہ جمہوریت کے اصولون کے تحت چل رہا ہی، اس باب کے مباحث کا تقاضا تھا کہ اگر مصنف مختصراً ان دونون معاشی نظریون کی بھی وضاحت کر دیتے تو اس سے دونون کی افراط و تفریط بھی معلوم ہو جاتی اور اس سے اسلام کے معاشی اصولون کی قدر و قیمت بھی زیادہ بڑھ جاتی،

اس وقت برہمنیت، عیسائیت اور یہودیت کے معاشی تصورات سے عملاً ہمارا کوئی سابقہ نہین ہی مگر اشتمالیت (Socialism) اشتراکیت (Communism) اور سرمایہ دارانہ جمہوریت (Democracy) سے توون رات کا سابقہ ہے اور پھر اول الذکر نظامون مین کچھ نہ کچھ اخلاقی تصورات بھی شامل ہین، مگر موخر الذکر نظامون کا تو سارا تار و پود ہی الحاد یا پھر مادیت ہے، اس لیے بھی ان کا تذکرہ ضروری تھا،

اس باب مین جہان مصنف نے قرآن مجید کے معاشی اصولون کا تذکرہ کیا ہی وہان بھی دو باتون کی کمی محسوس ہوتی ہے،

پہلی بات تو یہ کہ ہر نظام زندگی کے کچھ بنیادی تصورات ہوتے ہین جن پر زندگی کے تمام شعبون کی تعمیر ہوتی ہے، جس کے اثرات اس کی ہر چیز مین نمایان نظر آتے ہین، مثلاً اشتراکیت اپنا ایک مخصوص مادی زاویہ نظر رکھتی ہے، جس کے گرد وہ زندگی کے تمام مسائل کو گردش دیتی ہی، اسی طرح سرمایہ دارانہ جمہوریت بھی

اپنا ایک خاص سیکولر مزاج رکھتی ہے، اور وہ اسی کے مطابق انسانی زندگی کی تعمیر کرنا چاہتی ہے، بالکل اسی
طرح اسلام کا بھی انسانی زندگی کے بارے میں ایک مخصوص اخلاقی زاویۂ نظر ہے جس کے مطابق وہ پوری
زندگی کی تعمیر چاہتا ہے، اس کے نقطۂ نظر کی بنیاد خاص طور سے توحید و آخرت پر رکھی گئی ہے، اس لیے زندگی
کے کسی مسئلہ کی تشریح کرتے وقت اس کو نظرانداز نہیں کرنا چاہئے، اس سلسلہ میں یہ بات وضاحت کے ساتھ
بتانے کی ضرورت تھی کہ اسلام کے نزدیک معاش کا مسئلہ انسانی زندگی کے دوسرے مسائل سے الگ
کوئی چیز نہیں ہے بلکہ اس کا ایک جزو ہے، انسانی زندگی اگر جسم ہے تو انسان کے عقائد، اس کے عقلی و ذہنی تقاضے
اور سیاسی و معاشی مطالبے اعضاء و جوارح ہیں، اس لئے انسانی زندگی کے کسی شعبہ کا حل اس کے مجموعے
الگ ہو کر نہیں کیا جا سکتا،

پھر یہ بات بھی واضح کرنے کی ضرورت تھی کہ اسلام کا معاشی نظام کوئی خالص مادی معاشی نظام نہیں ہے
بلکہ وہ تمام معاشی ترقیوں اور اس کے لئے جد و جہد میں انسان کے سامنے یہ بات مستحضر رکھنا چاہتا ہے کہ الدنیا
مزرعۃ الآخرۃ، ظاہر ہے کہ جو معاشی نظام اس بنیاد پر قائم ہوگا اس میں ظلم و زیادتی، خود غرضی و بے ایمانی
اور طبقاتی کشمکش کیسے فروغ پا سکتی ہے، اور اس وقت دنیا کے لئے سب سے بڑی الجھن یہی ہے،
دوسری کمی یہ محسوس ہوتی ہے کہ مصنف نے جن آیتوں کو اسلام کے معاشی اصولوں کی بنیاد بنایا ہے یا جن سے
استدلال کیا ہے ان میں بعض باتیں قابل غور ہیں، قرآن کی آیت زین للناس حب الشہوات
کو اس حیثیت سے پیش کرنا کہ خدا تعالیٰ "حب الشہوات" کو پسند کرتا ہے، صحیح نہیں ہے مصنف نے
زین کے صیغۂ مجہول کو اپنے استدلال کی بنیاد بنایا ہے (ص ۱۵۲) شاید مصنف کے ذہن میں یہ بات نہیں رہی
کہ قرآن میں جہاں پسندیدہ چیزوں کی تفصیل کی گئی ہے وہاں تو معروف کا صیغہ استعمال کر کے فاعل ظاہر کر دیا گیا ہے
اور جہاں ایسی چیزوں کا اظہار کیا گیا ہے جو واقعہ میں تو موجود ہوتی ہیں مگر وہ خدا تعالیٰ کو پسند نہیں یا ان کی
نسبت خدا کی طرف کرنی مناسب نہیں ہے یا مخلوق کی کسی کمزوری کا اظہار مقصود ہے تو ان تمام مواقع پر مجہول

صیغہ استعمال ہوتا ہے، قرآن میں اسکی بہت سی مثالین ملین گی، مثلاً جنون کا یہ قول وانا لا ندری اشر اریـد بمن فی الارض ام اراد بھم ربھم رشدا، اس کی بین مثال ہو، یہان شر کے لیے ارید مجہول صیغہ اور رشد کے لیے اراد معروف کا صیغہ استعمال ہوا ہو، فاعل ظاہر کر دیا گیا ہے،

مصنف نے جن آیات سے یہان استدلال کیا ہے ان میں بھی ہلوعیت یا حب الشہوات کے لیے استحسان کا پہلو نہین نکلتا، اور ان کے سیاق و سباق سے مصنف کے منشاء کی نفی ہو جاتی ہے،

اس طرح مصنف نے جو حدیث نقل کی ہے، اس مین بھی انسان کی ایک کمزوری یعنی حرص کی طرف اشارہ کیا گیا ہے،

باب ۳ - اس باب مین مصنف نے پیش دولت کے جن شعبون کی تفصیل بیان کی گئی ہو وہ ان کی دقت تحقیق کا بہترین نمونہ ہے، یہ بحث بھی بہت خوب ہے کہ تجارت اور زراعت مین کون سا پیشہ معاشی نقطۂ نظر سے زیادہ بہتر ہو، بحث کے آخر مین انھون نے امام سرخسی کا یہ نہایت ہی فیصلہ اور معاشی نقطۂ نظر سے بہت ہی منصفانہ فیصلہ نقل کیا ہے،

جو پیشہ مفاد عامہ کے لحاظ سے زیادہ مفید ہو وہ افضل ہے،

اس باب میں شرکت اور مضاربت کی بحث کو بھی مصنف نے بہت پھیلا کر لکھا ہو، خصوصیت سے شرکت کے تمام صورتون کو انھون نے موجودہ دور کی تجارتی اور کاروباری زبان مین پیش کیا ہو جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقہائے اسلام کی نظر معاشی نقطۂ نظر سے کتنی وسیع تھی کہ انھون نے انفرادی اور اجتماعی تجارت کی جو صورتین تجویز کی ہین وہ معاشی حیثیت سے کتنی متوازن اور معتدل ہین اور سود سے بچتے ہوئے بھی کس طرح بڑے پیمانہ پر تجارت کی جا سکتی ہے،

باب ۴ - اس باب مین تقسیم دولت پر بحث کی گئی ہو جسمین قانون وراثت، مسئلہ اراضی، معدنی دولت، اجرت، سود، اجرت تنظیم وغیرہ کی تفصیل بیان کی گئی ہو، اس کا علم نہین ہو سکا کہ سود کا تذکرہ اس

باب مین مصنف نے کس مناسبت سے کیا ہی، اس بحث کی مناسب جگہ تو پیدایش دولت یا پھر مبادلۂ دولت کا باب [illegible] تھی چنانچہ فقہا بھی کتاب البیوع کے ساتھ ہی اس بحث کا تذکرہ کرتے ہین، پھر تقسیم دولت مین تو سود کی ضرورت پیش بھی نہین آتی بلکہ اسکی ضرورت تو پیدایش دولت یا مبادلۂ دولت ہی کے وقت ہوتی ہے،

اس باب مین مصنف نے مسئلۂ اراضی پر بڑی تفصیل کے ساتھ لکھا ہی اور بہت خوب لکھا ہی مگر زمین کے سلسلہ مین عہد نبوی اور خلافت راشدہ کے مفتوحہ علاقون کا الگ الگ تذکرہ کرنے کے بجائے زمین کی نوعیت اور اس کے احکام کو مختصراً ایک جگہ لکھدیتے تو وہ اسکی تفصیلات کا مقصود بھی حاصل ہو جاتا اور پڑھنے والے کے ذہن مین یک نظر تقسیم اراضی کی پوری نوعیت اور اس کے احکام سامنے آجاتے، اس طرح عام پڑھنے والون کا ذہن مشوش ہو جائے گا۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے عہد مین اراضی کی تقسیم چار طرح پر کی گئی تھی،

۱۔ وہ اراضی جن کے مالک اسلام قبول کرلین تو ان پر عشر لگے گا،

۲۔ وہ زمین جن کے مالک مسلمان تو نہ ہون، مگر ان سے کوئی معاہدہ ہو جائے تو ان کی زمین ان کے پاس رہے گی حکومت صرف ٹیکس عائد کر سکتی ہے جیسا کہ نجران، ایلہ، شام وغیرہ مین کیا گیا،

۳۔ وہ زمینین جن کے مالک بزور قوت (عنوۃ) مغلوب ہوئے ہون، جیسے کہ خیبر، عراق [illegible] کی مختلف صورتین ہین،

۴۔ وہ اراضی جن کا کوئی مالک نہ ہو، اسکی بہت سی صورتین ہین، امام ابو یوسف [illegible] ابو عبید وغیرہ نے اس کی پوری تفصیل کی ہی،

مسئلہ لگان پر مصنف نے جو کچھ لکھا ہی اس مین بعض باتین قابل غور ہین، مثلاً مزارعت کے سلسلہ مین مصنف کا یہ دعویٰ محل نظر ہے کہ "بخاری شریف ہی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مخفی منشا کا بھی پتہ چلتا ہی کہ آپ خود اس طرح کی پیداوار کی شکل مین لگان وصول کرنے کے طریقہ کو برقرار رکھنا نہین چاہتے تھے" اگر واقعی آپ کا حقیقی منشا یہی تھا جو مصنف نے لکھا ہی تو پھر اس کے نفاذ مین آپ کو کون سی چیز مانع تھی، پھر

کیا خدا نخواستہ آپکے منشا کے خلاف بھی کچھ امور انجام پاتے رہتے تھے اور آپ ان کو صاف صاف رد ... کرتے نہین تھے ؟ اگر آپ بٹائی کے طریقہ کو ناپسند فرماتے تھے تو خیبر کی زمین آپنے بٹائی پر کیون دے رکھی تھی جو آپ کی وفات کے بعد بھی بہت دنون تک اسی طرح باقی رہی ؟ پھر یہ ایک ایسا معاملہ تھا جس سے مدینہ کی پوری آبادی کا تعلق تھا، تو کیا آپنے اپنے حقیقی منشا کو صرف دو چار صحابہ ہی سے بیان کیا تھا اور باقی لوگ اس کے برخلاف آپ کی زندگی بھر عمل کرتے رہے ؟

رافع بن خدیجؓ کی روایت مین بڑا اضطراب ہے، ایک طرف تو اس سے مزارعت کی نفی ہوتی ہے تو دوسری طرف اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپنے مخصوص صورت کے لئے منع فرمایا تھا، اسی کے ساتھ ان کی روایت سے نقدی لگان کا بھی ثبوت ملتا ہے، اور یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ آدمی یا تو خود کاشت کرے یا پھر زمین اپنے بھائی کو مفت دیدے،

اوپر کی عبارت مین مصنف کا طریقۂ تعبیر بھی کچھ زیادہ مناسب نہین ہے،

پانچوین باب مین مبادلۂ دولت، اور چھٹے باب مین صرفِ دولت اور ساتوین باب مین مالیاتِ عامہ پر بحث ہے، ان ابواب مین بھی مصنف نے بڑی سیر حاصل بحث کی ہے، خصوصیت سے مالیاتِ عامہ کا باب تو مصنف کا ... شاہکار ہے، مالیاتِ عامہ کے باب کے آخر مین مصنف نے ذمیہ کے ... کی جو شکل پیش کی ہے، اس پر اسلامی حکومت کے ذمہ دارون اور علما کو غور کرنا چاہئے، غرض مجموعی حیثیت سے یہ کتاب اسلامی معاشیات پر بہترین کتاب قرار دی جاسکتی ہے،

اسوۂ صحابیات

مطبوعات جدیدہ

مکاتیب حضرت مولانا شاہ محمد الیاسؒ :۔ مرتبہ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی تقطیع متوسط ضخامت ۱۴۴ صفحات، کاغذ کتابت و طباعت بہتر، قیمت غیر مجلد عہ، مجلد عہ پتہ :۔ کتبخانہ انجمن ترقی اردو جامع مسجد دہلی۔

ہر طبقہ کے اکابر کے خطوط اس حیثیت سے نہایت اہم ہوتے ہیں کہ ان میں ان کے عقائد و خیالات اور افکار و تصورات کی صحیح روح نظر آتی ہے، اور وہ ان کے اصلی جذبات معلوم کرنے کا سب سے مستند ذریعہ ہوتے ہیں، اسی لیے ہر دور میں اس قسم کے خطوط کو مرتب کرنے کا دستور رہا ہے، اس زمانہ میں اللہ تعالیٰ نے حضرت مولانا محمد الیاس رحمۃ اللہ علیہ کو تبلیغ دین کے لئے مامور فرمایا تھا، وہ اس کا مجسم پیکر تھے، اور ان کی زندگی اسی کے لئے وقف تھی، اس لیے ان کے خطوط بھی اسی کے ذکر سے معمور ہوتے تھے، مولانا ابوالحسن علی نے جو اس دعوت میں مولانا کے خلیفۂ راشد کی حیثیت رکھتے ہیں اپنے اور بعض دوسروں کے نام کے اس قسم کے خطوط کو کتابی شکل میں مرتب کر دیا ہے، یہ خطوط تبلیغی معلومات کے ساتھ بہت سے دینی و علمی فوائد و نکات اور عارفانہ معارف و حقائق پر مشتمل ہیں اور تزکیہ و تطہیر اور تعلق باللہ کے لئے درس و تعلیم کی حیثیت رکھتے ہیں، اس لئے فاضل مرتب نے ان کو شائع کر کے ایک بڑی مفید دینی خدمت انجام دی ہے، گو بیشتر خطوط خواص اور اصحاب ذوق کے مطالعہ کے لائق ہیں، عام لوگ ان سے کم فائدہ اٹھا سکتے ہیں،

حقیقت نفاق :۔ از مولانا صدر الدین صاحب اصلاحی تقطیع اوسط ضخامت ۱۲۵ صفحات، کاغذ کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد عہ، پتہ :۔ مکتبہ جماعت اسلامی، رامپور

نفاق نہ صرف دینی بلکہ دنیاوی معاملات مین بھی بڑی مذموم صفت ہے، اس لیے قرآن مجید نے اس کو کفر اور شرک سے بھی بدتر قرار دیا ہے، اور آیاتِ قرآنی اور احادیثِ نبوی اسکی مذمت سے معمور ہین، اس لیے کہ کفر مین بھی ایک کیرکٹر ہوتا ہے، اور نفاق سراسر پستی اور ابتذال ہی، قرآن مجید مین ایمان و اسلام کے مقابلہ مین جس نفاق کا ذکر ہے، وہ تو عہدِ رسالت کے بعد ختم ہو گیا کہ اس کے بعد اس کا کوئی محل ہی باقی نہین رہ گیا، مگر اخلاص کے مقابل نفاق کا وجود ہمیشہ باقی رہیگا، اور اس حیثیت سے جس مسلمان کو عملاً اسلام سے جسقدر بُعد ہوگا اسی قدر اس مین نفاق ہوگا مگر اس سے وہ بے عملی مستثنیٰ ہے جو فسادِ عقیدہ کا نہین بلکہ خطا و نسیان اور تساہل و کوتاہی کا نتیجہ ہو، اور اس کے ساتھ غلطی اور کوتاہی کا احساس اور توبہ و استغفار بھی ہو، لیکن عقیدہ کا فساد بے عملی کی مداومت اور اس پر اصرار یقیناً نفاق ہی کی قسم ہے، لائق مؤلف نے اس کتاب مین اسی نقطۂ نظر سے آیات و احادیث نبوی کی روشنی مین دونون قسمون کے نفاق، اس کے محرکات، اس کے اقسام، منافقون کے اعمال اور اس کے بارہ مین شریعت کے احکام، موجودہ زمانہ مین نفاق کی صورتون اور منافقین کے ساتھ مخلصین کے طرزِ عمل پر تفصیلی روشنی ڈالی ہی، اس حد تک مصنف نے جو کچھ لکھا ہے وہ بالکل صحیح ہے، اگرچہ کتاب بھی دوسرون پر طعن و طنز سے خالی نہین ہے، خامیان اور کوتاہیان کس جماعت مین نہین ہوتین، کیا جماعت اسلامی کے تمام ارکان اسلام کے اصلی معیار پر پورے اتر سکتے ہین، ایسی حالت مین کسی پر طنز و تعریض مناسب نہین،

رہنمائے فطرت :۔ مرتبہ مولانا صفوۃ الرحمن صاحب، تقطیع بڑی ضخامت ۳۳۶ صفحات، کاغذ کتابت و طباعت معمولی، قیمت :۔ عہ پتہ :۔ ادارۃ الحق ڈیوڑھی شہریار جنگ نمدسدخان شاہی، ڈاکخانہ چوبلی حیدرآباد دکن ۲۔

مصنف کی یہ پرانی تصنیف ہے، اب حذف و اضافون کے ساتھ انھون نے اس کا دوسرا اڈیشن شائع کیا ہے، اس کے پہلے اڈیشن پر معارف مین مفصل ریویو ہو چکا ہے، اس لیے اب تفصیلی تبصرہ کی ضرورت نہین ہے، مختصر تعارف یہ ہے کہ اس زمانہ مین مسلمانون کو اسلام سے جو بُعد، اور عقائد و اعمال مین جو گمراہیان

اور کوتاہیاں پیدا ہوگئی ہیں ان کی نشاندھی کرکے اسلام کی حقیقی روح، اس کی اصل تعلیمات، اس کے اذکار و تصورات اور صحیح اسلامی زندگی کو اس طرح پیش کیا گیا ہے جس سے یہ بھی ثابت ہوجاتا ہے کہ اسلام ہی عالم انسانیت کا حقیقی اور فطری مذہب ہے، اور اسی سے اس کی دینی و دنیوی فلاح و سعادت وابستہ ہے، اسی کے ساتھ مروجہ غیر اسلامی عقاید و اعمال کی پوری تردید کی گئی ہے، مصنف کا انداز تحریر موثر و دلنشین ہے، انھوں نے اس اثنا میں وہ باتیں بھی خارج کردی ہیں جن سے بعض جماعتوں کو شکایت پیدا ہوگئی تھی، وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ محض ایک قرآنی حکم ہی نہیں بلکہ تعلیم و تبلیغ کا بڑا موثر اور حکیمانہ اصول ہے۔

خاتمہ:- مؤلفہ جناب شفیق جونپوری، تقطیع اوسط، ضخامت ۴۰ صفحات، کاغذ کتابت و طباعت نہایت خراب، قیمت: ۔۔۔ پتہ:- بزم ادبی و ادارہ صلاح الدین، محلہ شاہ مدار، جونپور۔

مصنف دو مرتبہ حج بیت اللہ اور مدینہ طیبہ کی حاضری کی سعادت سے مشرف ہو چکے ہیں پہلے سفر کا مختصر سفرنامہ وہ اس کے قبل شایع کرچکے ہیں، خاتمہ دوسرے حج کا سفرنامہ ہے، اس میں اس سفر کی روداد، حج کے متعلق مسائل، حرمین کے مشاہد و مقامات مقدسہ کے حالات، ان کی زیارت کے آداب، قلبی تاثرات، ذوق و شوق، دعا وغیرہ وہ تمام باتیں موجود ہیں، جو حج کے سفرناموں میں عموماً پائی جاتی ہیں، اس لحاظ سے یہ سفرنامہ عازمین حج کے مطالعہ کے لائق ہے، اور ان کیلئے رہنما کا کام دے سکتا ہے، مگر یہ پاکیزہ سفرنامہ [illegible] کی بے حد بے ہنری یعنی کاغذ کتابت و طباعت کی خرابی اور فاحش غلطیاں زود رنج [illegible]، ادیب صاحب دل اور صاحب ذوق شاعر کی لطافت نے اس کو کس طرح گوارا کیا۔

رسالہ نور المعرفت:- مرتبہ ڈاکٹر ظہیر الدین مدنی، اسسٹنٹ ڈائرکٹر [illegible] ریسرچ انسٹی ٹیوٹ بمبئی، تقطیع بڑی، ضخامت ۹۰ صفحات، کاغذ کتابت و طباعت بہتر، قیمت:- عہ
پتہ:- مصنف سے مذکورہ بالا پتہ سے ملے گی۔

ولی دکنی یا گجراتی کی تصانیف میں ایک رسالہ نور المعرفت کا نام بھی ملتا ہے، یہ رسالہ انھوں نے

اپنے مرشد مولانا نورالدین صدیقی سہروردی، اور ان کے مدرسہ "ہدایت بخش" کی تمنا و منفعت میں لکھا تھا، مولانا نورالدین گیارہویں صدی ہجری کے گجرات کے بڑے جلیل القدر عالم اور سلسلہ سہروردیہ کے نامور شیخ تھے، یہ رسالہ کمیاب تھا، عموماً لوگ صرف اس کے نام سے واقف تھے، اس لیے اس کو تصوف کا رسالہ سمجھتے تھے، ڈاکٹر ظہیرالدین صاحب نے ایک معتبر قلمی نسخہ کی مدد سے اس کی تصحیح کرکے مفید حواشی و تعلیقات کے ساتھ اس کو شائع کیا ہے، رسالہ کے شروع میں مرتب کے قلم سے گجرات کی قدیم علمی اہمیت پر مختصر تبصرہ ہے، اور رسالہ نورالمعرفت کا اردو میں خلاصہ دیا ہے جس سے اصل فارسی رسالہ کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے، اس کے بعد اصل رسالہ ہے، رسالہ اگرچہ مختصر ہے مگر ایک قدیم ادبی یادگار کی حیثیت سے قابل قدر ہے، اور اس سے ولی کی علمی استعداد اور عربی سے انکی واقفیت اور فارسی انشا میں مہارت کا پورا اندازہ ہوجاتا ہے، انھوں نے اس میں عربی کی درسی کتابوں کے جو استعارے استعمال کیے ہیں، وہ عربی درسیات سے ناواقف استعمال نہیں کرسکتا، اس لیے یہ رسالہ ولی کی عربی دانی کا ناقابل تردید ثبوت ہے،

وہ جو بچ نکلا تالیف ایگزینڈر بارمن، تقطیع چھوٹی، ضخامت ۳۰۰ صفحات، کاغذ، کتابت، طباعت بہتر، قیمت غیر مجلد ہے، مجلد عہ، پتہ: فیروز سنز بک سیلرز بندر روڈ کراچی، ۶۰ دی مال لاہور، ۵۰ دی مال پشاور،

اس کتاب کا مصنف ایک پرانا روسی کمیونسٹ ہے جس نے انقلاب روس اور اس کے بعد سوویٹ یونین کی بڑی خدمات انجام دیں، اور بڑے بڑے عہدوں پر ممتاز رہا، مگر وہ بھی اسٹالن کے استبداد سے نہ بچ سکا، اور اسے وطن چھوڑ کر امریکہ میں سکونت اختیار کرنا پڑی، اس کتاب میں اس نے اپنی سرگذشت تحریر کی ہے جس میں انقلاب روس کے زمانہ سے لیکر ۱۹۴۷ء تک سوویٹ یونین کے جستہ جستہ حالات بھی آگئے ہیں، جس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اسٹالن نے اپنی آمریت کے قیام کے لیے کس طرح رفتہ رفتہ اپنے پرانے ساتھیوں اور سوویٹ یونین کے بڑے بڑے محسنوں کو ختم کر دیا اور روس ایک ایسا قیدخانہ ہے جس میں کوئی فرد بھی آزاد نہیں ہے، اور کسی ایسے شخص کی بھی جان محفوظ نہیں ہے جس پر اسٹالن کو پورا اعتماد نہ ہو خواہ اس کی ملکی و وطنی خدمات کتنی ہی قیمتی کیوں نہ ہوں،

دار المصنفین کی نئی کتابین

تاریخ سندھ: سندھ کی مفصل سیاسی، علمی و تمدنی تاریخ (از مولانا سید ابوظفر ندوی) قیمت:۔ سے

اقبال کامل: ڈاکٹر اقبال کے سوانح حیات کے علاوہ اُن کے فلسفیانہ و شاعرانہ کارناموں کے اہم پہلوؤن کی تفصیل (از مولانا عبد السلام ندوی) سے

بزم تیموریہ: تیموری بادشاہوں، شاہزادوں اور شاہزادیون کے علمی ذوق اور اُن کے دربار کے امراء، شعراء اور فضلاء کے مختصر تذکرہ کے ساتھ اُن کے علمی و ادبی کمالات کی تفصیل قیمت ہجر

امام رازی: امام فخر الدین رازی کے سوانح، صدہا تعداد اُن کی تصنیفات کی تفصیل اور فلسفہ و علم کلام و تفسیر کے اہم مسائل کے متعلق اُن کے نظریات و خیالات کی تشریح قیمت سے

بزم صوفیہ: عہد تیموریہ سے پہلے کے صاحب تصنیفات صوفیۂ کرام مثلاً شیخ ہجویری، خواجہ معین الدین چشتی، خواجہ نظام الدین اولیاء وغیرہ کے مستند حالات و تعلیمات، قیمت ہے

تاریخ اندلس (اول): اندلس کے عہد بعہد کی مفصل سیاسی تاریخ کے ساتھ اندلس کی علمی و تمدنی تاریخ، قیمت ہے (مرتبہ مولانا سید ریاست علی ندوی)

اہل کتاب صحابہ و تابعین: تفسیر کی کتابون مین عموماً دو چار یہودی و نصرانی صحابہ کا نام آتا ہے اس سے یہ سمجھا جاتا تھا کہ اہل کتاب کی کوئی بڑی تعداد حلقہ بگوش اسلام نہیں ہوئی، اس بنا پر بعض مستشرقین نے یہ رائے قائم کر لی کہ یہود و نصاریٰ کا یہی اسلام کو قبول عام حاصل نہیں ہوا، اس کتاب مین اسی قسم کے مضامین و اوہام کا ازالہ کیا گیا ہے اور دکھایا گیا ہے کہ اہل کتاب کے دو چار ہی افراد نے نہیں بلکہ ایک معتدبہ تعداد نے اسلام قبول کیا، شروع مین ایک مقدمہ ہے جس مین جزیرۂ عرب کے یہود و نصاریٰ کی تاریخ اور ان کے تمدنی و مذہبی حالات کی تفصیل کی گئی ہے، اس کے بعد حروف تہجی کے اعتبار سے اہل کتاب صحابہ کے حالات (مع تعلیقات) اور اسی ترتیب سے پھر تابعین اور اُن کے بعد صحابیات اور تابعیات کا تذکرہ کیا گیا ہے، پھر دو نقشے ہیں، ایک پورے جزیرۂ عرب کا اور دوسرا مدینہ منورہ کا، جن مین یہود و نصاریٰ کے مرکزی مقامات اور آبادیان دکھائی گئی ہیں، قیمت :۔ للعہ (مرتبہ مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی رفیق دار المصنفین)

"منیجر"

رجسٹرڈ نمبر ۱۸۱۱ اے   مئی ۱۹۵۳ء

معارف

مجلس دار المصنّفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپے سالانہ

دفتر دار المصنّفین اعظم گڈھ

مجلس ادارہ

جلد ۷۱ ماہ شعبان المعظم ۱۳۷۲ھ مطابق ماہ مئی ۱۹۵۳ء عدد ۵

مضامین

مقالات

تلخیص و تبصرہ

ادبیات

شذرات

جامعہ عثمانیہ ہندوستان کی پہلی یونیورسٹی ہے جس کا مقصد ملکی زبان میں مغربی علوم و فنون کی تعلیم کے ساتھ ہندوستان کے مذاہب کی تعلیم اور مشرقی اخلاق و روحانیت کا تحفظ بھی تھا، اس لیے اس میں شروع ہی سے دینیات کا شعبہ رکھا گیا تھا جس میں ایک اسلامی سیکشن بھی تھا، اس شعبہ کو اتنی مقبولیت ہوئی کہ جامعہ عثمانیہ سے متعلق جس قدر کالج قائم ہوئے، ان سب میں دینیات کا شعبہ رکھا گیا، مگر انڈین یونین سے ریاست حیدرآباد کے الحاق کے بعد تمام کالجوں کے شعبۂ دینیات توڑ دیئے گئے، ان حالات کے پیش نظر یونیورسٹی کی فیکلٹی آف تھیالوجی کے ارکان نے خود اس شعبہ کو فیکلٹی آف کلچر سے بدل دیا، اور اس کے مطابق اس کے نصاب میں بھی تبدیلی کر دی، اور اس کے تین سیکشن کر دیئے، ہندوستانی، اسلامی، اور مخلوط، اس طرح اس شعبہ کی حیثیت مذہبی کے بجائے ثقافتی ہو گئی،

ہم کو معتبر ذریعہ سے معلوم ہوا ہے کہ اب اسلامی اور مخلوط سیکشن کو توڑنے کی کوشش کیجا رہی ہے، اور اس میں طلبہ کے داخلہ میں رکاوٹ ڈالی جاتی ہے، انڈین یونین سیکولر حکومت ہے، اس لیے وہ کسی فرقہ کی مذہبی تعلیم کا انتظام تو نہیں کر سکتی، مگر مختلف اقوام و مذاہب کی تہذیب و ثقافت کی تعلیم تو ساری دنیا میں ہوتی ہے، اور اسلامک کلچر اور اسلامک اسٹیڈیز کے شعبے نہ صرف ہندوستان بلکہ یورپ اور امریکہ کی یونیورسٹیوں میں بھی قائم ہیں، خود ہندو یونیورسٹی اور شانتی نکیتن تک موجود ہیں، جن کا مقصد اسلامی تہذیب و ثقافت کی تعلیم و تحقیق ہے، اس کو مذہب سے چندان تعلق نہیں ہے، اس لیے جامعہ عثمانیہ سے اس شعبہ کو توڑنا نہ صرف تعصب بلکہ علم دشمنی

بھی ہے، ہم کو امید ہے کہ ہندوستان کی وزارتِ تعلیم اسکی جانب توجہ کریگی،

صوبہ بمبئی کے متعلق یہ علم تو پہلے سے تھا کہ وہان اردو کی حیثیت ہمارے صوبہ سے بہت بہتر ہے، مگر ابھی حال مین انجمن ترقی اردو ہند کے سالانہ جلسہ مین بمبئی کی انجمن کے لائق سکریٹری شہاب الدین صاحب دسنوی نے انجمن کی کارگذاریون کی جو تفصیل بیان کی، اس سے معلوم ہوا کہ صوبہ بمبئی مین اردو کی پرانی حیثیت بدستور قائم ہے، اور تعلیم مین اس کو صوبائی زبانون کے برابر حقوق حاصل ہین، اس کے مقابلہ مین ہمارے صوبہ سے جو اردو کا مرکز ہی، اس کا نام ونشان مٹایا جارہا ہے، زبان کے معاملہ مین بمبئی کی حکومت کی یہ رواداری اور وسعتِ قلب قابلِ ستائش اور دوسرے صوبون کے لیے قابلِ تقلید ہے، کاش ہمارے صوبہ کی حکومت کو بھی اس سے سبق حاصل ہوتا

انجمن ترقی اردو نے اردو علاقائی زبان کی جو مہم اٹھائی تھی، اس کا ایک مرحلہ تو کامیابی کے ساتھ طے ہوگیا اور اس وقت تک انیس لاکھ ستانوے ہزار دستخط فراہم ہو چکے ہین، اور اب تقریباً ایک لاکھ کی کسر رہ گئی ہے، ابھی بعض علاقون سے کچھ دستخط باقی رہ گئے ہین ان کے وصول ہونے کے بعد یہ کمی بھی پوری ہوجائیگی اب وقت کم رہ گیا ہو، اس لیے اضلاع کے کارکنون کو چاہیئے کہ وہ مئی کے آخر تک باقی ماندہ دستخطون کو بھیجدین تاکہ اصل منزل کی جانب قدم بڑھایا جائے،

برسون کے تعطل کے بعد ہندوستانی اکیڈیمی الہ آباد کی جدید تشکیل عمل مین آئی ہے، مگر یہ دیکھکر تعجب ہوا کہ اس کے بالاداگورنمنٹ کے نامزد کردہ ممبرون مین اکیڈیمی کے پرانے رکن رکین ڈاکٹر عبدالستار صدیقی، حیات اللہ انصاری، پنڈت کشن پرشاد کول اور پنڈت سندر لال جیسے لوگون تک کا نام نہین ہے، جو بہت بڑی فروگذاشت

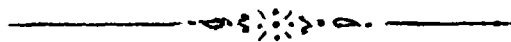
ہے، ابھی چھ نمبر کو اپت کیئے جائیں گے، اس لیئے منتخب شدہ مضمون کو اس فروگذاشت کی تلافی کی کوشش کرنی چاہیئے،

اردو میں مسلمان فلسفیوں کے حالات میں کوئی کتاب نہیں تھی، اس لیئے مولانا عبد السلام صاحب ندوی نے حکمائے اسلام کے نام دو ضخیم جلدوں میں ایک کتاب لکھی ہے جس میں دوسری صدی سے لیکر جب سے مسلمانوں میں فلسفہ کا رواج ہوا خاندان خیرآباد و فرنگی محل تک تمام مشہور مسلمان فلاسفہ کے حالات اور ان کے فلسفہ پر تبصرہ ہے، اور کتاب کے مقدمہ میں یونانی اور اسلامی فلسفہ کی مختصر سرگذشت تحریر کی گئی ہے، اس کی پہلی جلد جو پانچویں صدی ہجری تک کے حکماء کے حالات پر مشتمل ہے چھپ کر تیار ہو گئی ہے، اور یقین ہے کہ آئندہ مہینہ میں شائع ہو جائے گی، اس کتاب کے مطالعہ سے اس عام خیال کی بھی تردید ہو گی کہ فلسفہ اور فلسفیوں نے ہمیشہ مذہب کی تخریب اور بیخکنی کی ہے، اور یہ معلوم ہو گا کہ بیشتر مسلمان فلاسفہ نے فلسفہ سے مذہب کی تائید و حمایت کا کام لیا ہے، اس لحاظ سے یہ کتاب اپنے موضوع پر منفرد ہے،

آج کل مسلمانوں میں مذہب سے جو لاپروائی اور بیگانگی اور تعلیم یافتہ نوجوانوں میں جو بے دینی اور بدعقیدگی پھیل رہی ہے، اس کے تدارک کے لیئے مختلف جماعتیں علمی و عملی جد و جہد کر رہی ہیں، اسی سلسلہ میں چند ندوی اصحاب علم و قلم نے صبح صادق کے نام سے ایک رسالہ نکالا ہے، ہم نے اس کے چند نمبر دیکھے، رسالہ اس مقصد کے لیئے مفید اور مسلمانوں کے مطالعہ کے لائق ہے، اور ان کو اس کی پوری مدد کرنی چاہیئے، سالانہ قیمت چار روپئے ہے، مکارم نگر لکھنؤ سے ملے گا،

مقالات

اسلام میں جاگیرداری وزمینداری کا نظام

از

مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی

(۲)

زمینداری وجاگیرداری کے متعلق مذاہب فقہا کا بیان

زمین کو نقدین (سونا چاندی) کے عوض اجارہ پر دینا اتفاقاً جائز ہے، فقہاء اربعہ کے درمیان اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اور بٹائی پر دینے کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ پیداوار کا کوئی جزو معین کر دیا جائے کہ جو کچھ اس زمین سے حاصل ہوگا اس میں سے دس من یا بیس من مالک زمین لے گا، یا وہ فلاں قطعہ کی پیداوار لے گا، یہ صورت بالاتفاق جائز نہیں، اور اگر پیداوار کا کوئی حصہ یا زمین کا قطعہ معین نہ ہو بلکہ جزء مشاع (نصف یا ثلث و ربع) پر اجارہ دیا جائے تو اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اس کو بھی ناجائز فرماتے ہیں، اور امام مالک و احمد و ابو یوسف و محمد بن حسن رحمہم اللہ جائز کہتے ہیں، امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مزارعت کی یہ صورت مساقاۃ کے ساتھ ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں، مساقاۃ باغ کے پھلوں میں ہوتی ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ باغ والا دوسرے سے کہے کہ تم اس کی خدمت و نگہداشت کرو اور پھل میں دونوں نصف نصف شریک ہوں گے یا ایک کا تہائی دوسرے کا دو تہائی ہوگا، اس کو امام شافعیؒ جائز کہتے ہیں اور اگر باغ کے ساتھ کچھ زمین قابل

زراعت ہو تو اس کو بھی مساقاۃ کے ساتھ بٹائی پر دینا ان کے نزدیک جائز ہے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک مساقاۃ (باغون کو بٹائی پر دینا) بھی جائز نہین، مگر دونون مذہبون کا اہل افتا نے اپنے اپنے امام کے خلاف باغات اور زمین کو اس طرح بٹائی پر دینا مطلقاً جائز قرار دیا ہے، جو لوگ باغات اور زمینون کو بٹائی پر دینا جائز کہتے ہین وہ ممانعت کی حدیثون کو دوسری صورت پر محمول کرتے ہین، جس کے ناجائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے اور اسکی مخالف بعض حدیثون کو نہی تنزیہی پر محمول کرتے ہین، کیونکہ ابتداے ہجرت مین مہاجرین افلاس کی حالت مین تھے، امام طحاوی نے تمام روایات کو تفصیل کے ساتھ بیان کرکے صاحبین کے مذہب کو اختیار کیا ہے، مگر یہ عجیب بات ہے کہ حنفیہ کی کتابون مین باب مزارعت کے شروع مین تو یہ کہا جاتا ہے کہ مزارعت امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہین، صاحبین کے نزدیک جائز ہے، مگر اس کے بعد جب مزارعت کے فروع کا تذکرہ آتا ہے تو اس مین امام صاحب کے اقوال بیان کئے جاتے ہین، اگر امام صاحب کے نزدیک باب مزارعت سرے سے ہے ہی نہین اور وہ اس کا دروازہ بالکل بند کر چکے ہین تو اس کے فروع مین ان کے اقوال کہان سے آگئے؟ اس کا جواب بعض شراح ہدایہ نے یہ دیا ہے کہ امام صاحب نے ان فروع کا تذکرہ علی سبیل التنزل مزارعت کو صحیح مان کر کیا ہے، مگر ظاہر ہے کہ یہ جواب بہت کمزور ہے، اب یا تو حادی قدسی کی روایت کو مانا جائے کہ امام صاحب نے زمین کے بٹائی پر دینے کو ناپسند کیا ہے، مگر سختی کے ساتھ منع نہین کیا[1]، یا یہ کہا جائے کہ امام صاحب نے سواد عراق کی زمینون اور باغات مین مزارعت و مساقاۃ کو منع فرمایا ہے، کیونکہ ان زمینون اور باغات کے بارہ مین اختلاف ہے کہ وہ بیت المال کی ملک ہین یا ان اہل ذمہ کی جن کے قبضہ مین ان کو چھوڑ دیا گیا تھا، اگر بیت المال کی ملک ہین تو ان کا اہل ذمہ سے خریدنا یا خرید کر اجارہ پر دینا جائز نہین کیونکہ وہ مالک نہین تھے، البتہ اگر خلیفہ کی طرف سے کوئی قطعۂ زمین بطور جاگیر کے کسی مسلمان کو دیا گیا ہو تو وہ اس کو بٹائی پر دے سکتا ہے، جب کہ حضرت عثمانؓ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت علیؓ، حضرت

---

[1] ملاحظہ ہو عرف الشذی جلد ۲ ص ۴۴،

زبیرؓ، حضرت سعدؓ وغیرہ بہت سے صحابہ کو سواد عراق کی وہ زمینیں دی تھیں، جو خاندان کسریٰ کی ملکیت تھیں اور ان کو اہل ذمہ کے حوالہ نہیں کیا گیا تھا، اور وہ مسلمانوں کو دیدی گئیں، جن کو وہ بٹائی پر دیتے تھے اور جو زمینیں اہل ذمہ کے قبضہ میں دیدی گئیں وہ بیت المال کی ملک تھیں، اہل ذمہ ان میں کاشت کرتے اور حکومت کو مقررہ لگان دیتے تھے، کیونکہ سواد عراق کا بیشتر حصہ صلح سے نہیں بلکہ جنگ سے فتح ہوا تھا، اس لئے مسلمانوں نے حضرت عمرؓ سے اس کو مجاہدین پر تقسیم کر دینے کا مطالبہ کیا تھا، مگر انھوں نے اس خیال سے کہ بعد میں آنے والے مسلمان ان سے محروم نہ رہ جائیں تقسیم سے انکار کر دیا اور بیت المال کی ملکیت قرار دے کر عام مسلمانوں پر وقف کر دیا اور امام سفیان ثوریؒ اور دوسرے بعض فقہا کی یہ رائے ہے کہ جب سواد عراق کی فتح کے بعد اسکی زمینوں کو ان کے پہلے مالکوں سے نہیں لیا گیا بلکہ ان کے قبضہ میں رہنے دیا گیا تو وہی اس کے مالک قرار پائیں گے، اس لئے ان سے خریدنا اور خرید کر بٹائی پر دینا سب جائز ہے[1] اس سے توغالباً امام ابوحنیفہؒ کی رائے اس فریق کے موافق ہے، جو سواد عراق کی زمینوں کو بیت المال کی ملک قرار دیتا ہے، اس کے بعد اس کے نزدیک نہ اہل ذمہ سے ان کا خریدنا جائز ہے اور نہ خرید کر بٹائی پر دینا، اور چونکہ اس میں فقہاء کا اختلاف ہو چکا، سفیان ثوری کا قول گذر چکا ہے، اس لئے امام ابوحنیفہؒ اس کو ناپسند کرتے ہیں، مگر سختی کے ساتھ حرام یا ممنوع نہیں کہتے تھے، اسی لئے مزارعت کے فروع میں ان کے اقوال بھی صاحبین کے اقوال کے ساتھ نقل کئے جاتے ہیں، باقی درہم و دنانیر روپے وغیرہ کے عوض زمین کو اجارہ پر دینا امام صاحب اور ان کے سوا جملہ ائمہ کے نزدیک جائز ہے[2]

مگر ہمارے مقالہ نگار ابن حزم کی تقلید میں اس کو بھی ناجائز قرار دینا چاہتے ہیں، اور ابو داؤد و نسائی میں جو حدیث حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اس کو بھی ضعیف بتلاتے ہیں، وہ حدیث یہ ہے کہ ملکیت والے اپنے کھیتوں کو اس پیداوار کے عوض کرایہ پر دیا کرتے تھے جو پانی کی گول کے

۱؎ ملاحظہ ہو کتاب الاموال ابو عبید ص ۷۰ تا ۷۵۔ ۲؎ معانی الآثار طحاوی جلد ۲ ص ۲۶۰،

پاس پیدا ہو، پھر اس میں جھگڑا ہوا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بعض واقعات پہنچے تو آپنے اس طرح کرایہ پر دینے سے منع فرمادیا اور ارشاد فرمایا

اکروا بالذھب والفضۃ چاندی سونے کے عوض کرایہ پر دے دیا کرو،

(جمع الفوائد جلد ۱ص ۲۵۰)

یہ حدیث دو سندوں سے مروی ہے، ایک سند میں علامہ ابن حزم کے یہاں عبدالملک بن حبیب الاندلسی ہے جس کے متعلق ان کی جرح یہ ہے ھو ھالك، یہ شخص روایت کے لحاظ سے مردہ ہے، دوسری سند میں محمد بن عبدالرحمن ابن ابی لبیبہ ہے جس کو ابن حزم نے مجہول قرار دیا ہے، مگر مولانا کو ابن حزم کی جرح پر اعتماد کرنے سے پہلے کتب رجال کا مطالعہ فرمالینا چاہیئے تھا، عبدالملک بن حبیب الاندلسی کو الدیباج المذہب میں ثقہ لکھا ہے اور کہا ہے کہ لوگوں نے محض حسد کی وجہ سے اس پر جرح کردی ہے[1] اور محمد بن عبدالرحمن بن ابی لبیبہ مجہول نہیں ہے، ابن حبان نے اس کو ثقہ بتلایا ہے، گو ابن معین اور دارقطنی نے کلام کیا ہے، مگر مجہول کسی نے نہیں کہا،

اور عبدالملک بن ابی ماجشون کو ابن حزم کا ضعیف کہنا بڑی زیادتی ہے، وہ بڑے فقیہ اور مفتی اہل مدینہ تھے، ان کے متعلق بہت سے لوگوں نے توثیق کے الفاظ کہے ہیں، بعض نے صدوق لہ اوہام کہا ہے کہ وہ بہت سچے ہیں، مگر کچھ وہم بھی ان سے ہوا ہے، اصحاب صحاح نے اس کی حدیثیں روایت کی ہیں، مولانا کو معلوم ہونا چاہیئے کہ ابن حزم کی جرح کو عام محدثین اس وقت تک قبول نہیں کرتے جب تک کوئی دوسرا ان کی تائید میں نہ ہو، اسی لیے بعض علماء نے فرمایا ہے،

من الحزم عدم الاعتماد علی ابن حزم احتیاط اسی میں ہے کہ ابن حزم پر اعتماد نہ کیا جائے،

اس حدیث پر کلام کرنے کے بعد مولانا فرماتے ہیں کہ

---

[1] یہ قید اس لیے لگائی کہ ابوداؤد اور نسائی وطحاوی کی سند میں عبدالملک بن حبیب اندلسی نہیں ہیں ۱۲ ض

بہرحال نقدی بندوبست کے لیے توخیر ایک دو روایتیں خواہ ان کی نوعیت کچھ ہی ہو ، مل بھی جاتی ہیں ، تعجب تو اس پر ہوتا ہے کہ بٹائی یعنی نصف یا چوتھائی پیداوار پر بندوبست کرنے کے جواز میں لوگوں کو جب کچھ نہیں ملا تو اب اسے کیا کہئے کہ جس پر کسی حیثیت سے قیاس درست نہ تھا یعنی حکومت کی طرف سے کاشتکاروں کو زمین بندوبست کرکے خراج اور ٹیکس جو لگایا جاتا تھا یعنی ریونیو وصول کیا جاتا تھا ، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے نخلستانوں اور زرعی زمینوں کو یہودی کاشتکاروں اور باغبانوں کے ساتھ بندوبست کرکے خراج مقاسمہ لگا دیا تھا یعنی بجائے نقدی کے پیداوار کا ایک حصہ خراج میں لیا جائے گا ..... اسی کو نظیر بنا کر سمجھ لیا گیا کہ زمین کے مالک زمیندار بھی اپنی زمینوں کو پیداوار ہی کے نصف یا چوتھائی پر کیوں بندوبست نہیں کر سکتے (معارف ص ۹ جنوری ۱۹۵۳ء)

میں مولانا کو بتلاتا ہوں کہ خیبر کے اس معاملہ سے استدلال فقہائے متاخرین ہی نے نہیں بلکہ ان سے پہلے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے بھی کیا ہے ، چنانچہ ان کو جب رافع بن خدیج کی روایت پہنچی تو جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے ، وہ ان کے پاس بغرض تحقیق گئے ، اور جب انھوں نے حدیث بیان کی کہ

نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن کراء المزارع	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھیتوں کے اجارہ سے منع فرمایا ہے ،

بخاری میں تو اتنا ہی ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ نے اس پر یہ فرمایا کہ تم کو معلوم ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اپنے کھیتوں کو اس پیداوار کے عوض کرایہ پر دیا کرتے تھے جو پانی کی نالیوں سے قریب پیدا ہو اور کچھ بھوسہ کے عوض (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس اجارۂ زمین سے منع فرمایا ہے وہ وہ ہے جس میں شرط فاسد ہو ، اور طحاوی کی روایت میں اتنا اور ہے ،

قال نافع فجاءہ ابن عمر رافع بن	نافع کہتے ہیں کہ رافع کی حدیث سن کر عبد اللہ

خلیج وانا معہ فقال ان	ابن عمرؓ ان کے پاس گئے اور فرمایا کہ رسول
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتی	اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین
خیبر یہود علی ان یعملو ها و	یہود کو اس صورت سے دی تھی کہ وہ
یزرعوها بشطر ما یخرج من	اس میں کام کریں اور زراعت کریں
الارض (معانی الآثار ص ۲۰۵ جلد ۲)	بعوض نصف پیداوار کے،

بخاری اور طحاوی کی دونوں روایتوں کو ملا کر ابن عمرؓ کا جواب اس طرح پورا ہوتا ہے کہ اول تو انھوں نے رافع کی حدیث ممانعت کو خاص صورت پر محمول کیا اور بٹائی پر زمین دینے کے جواز کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی معاملہ کو دلیل بنایا، جو آپ نے یہود خیبر سے کیا تھا، اب آپ ہی فرمائیں کہ جب ایک صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملۂ خیبر جواز مزارعت کی دلیل بنا رہا ہے تو یہ کہنا کہاں تک درست ہے کہ حضور کا یہ معاملہ خراج مقاسمہ کی قسم سے تھا، مزارعت کی قسم سے نہیں تھا، اور ایک کو دوسرے کی نظیر بنانا درست نہیں، اور ایک صحابی کو حضور کے فعل کی نوعیت کا علم دوسروں سے یقیناً زیادہ ہو سکتا ہے، جس سے کسی کو بھی انکار کی گنجائش نہیں،

پھر مولانا کو اس پر بھی غور کرنا چاہیئے کہ جو لوگ امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے باب مزارعت میں امر خیبر کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ یہ مزارعت نہ تھی بلکہ خراج مقاسمہ تھا، وہی لوگ باب السیر میں یہ بھی فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو عنوۃً (جنگ سے) فتح کیا تھا اور غانمین کے درمیان تقسیم فرمایا تھا جس سے معلوم ہوا کہ جو ملک جنگ سے فتح ہو اس کو غانمین کے درمیان تقسیم کر دینے کا بھی امام کو حق ہے، جب خیبر کا غانمین میں تقسیم کیا جانا تسلیم کر لیا گیا تو اس کی اراضی غانمین کی ملک ہو گئیں اور بیت المال کی نہ رہیں، ایسی حالت میں ان اراضی کا نصف پیداوار کے عوض یہود خیبر کے حوالہ کیا جانا مزارعت ہی داخل ہو سکتا ہے، خراج مقاسمت کیسے ہو گا؟ اراضی خیبر کا غانمین کی ملک ہونا اس سے بھی ثابت ہے

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات ہی میں اس کا ایک قطعہ جس کا نام ثمغ تھا اور جو ان کے نزدیک بہت زرخیز تھا حضور کے مشورہ سے وقف کر دیا تھا، صحیحین اور تمام کتب صحاح میں اس کا ذکر موجود ہے

عن ابن عمر اصاب عمر ارضا بخیبر فاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقال یا رسول اللہ اصبت ارضا بخیبر لم اصب مالا قط انفس عندی منہ فکیف تأمرنی بہ؟ قال ان شئت حبست اصلها وتصدقت بها فتصدق بها عمر انها لا یباع اصلها ولا یوهب ولا یورث الحدیث

(الستة الا مالکا)

عبد اللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے خیبر میں ایک زمین پائی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے اور کہا یا رسول اللہ میں نے خیبر میں ایسی زمین پائی ہے جس سے عمدہ تر مال میں نے کبھی نہیں پایا، آپ اس کے متعلق مجھے کیا مشورہ دیتے ہیں؟ آپ نے فرمایا اگر تم چاہو تو اس کی اصل کو روک کر دو (منافع کو) صدقہ کر دو (یعنی وقف کر دو) چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس کو اس طرح وقف کر دیا کہ اس کو بیع نہ کیا جائے نہ کسی کو ہبہ کیا جائے، نہ میراث میں تقسیم کیا جائے (پوری حدیث میں مصارف وقف کا بھی ذکر ہے، اس لئے امام مالک کے سوا جملہ اصحاب ستہ نے روایت کیا ہے

ظاہر ہے کہ وقف زمین مملوک ہی کا ہو سکتا ہے، بیت المال کی زمین کو رسول کی زندگی ہی میں حضرت عمرؓ کیسے وقف کر سکتے تھے؟

لہ ملاحظہ ہو جمع الفوائد جلد اول ص ۳۴۲

پھر جب بعض صحابہ نے سواد عراق وغیرہ کو غانمین میں تقسیم کر دینے کا حضرت عمرؓ سے مطالبہ کیا اور تقسیم خیبر میں حضور کے فعل کو دلیل بنایا تو انھوں نے فرمایا

اما والذی نفسی بیدہ لولا ان اترک آخر الناس ببانا لیس لھم من شیئ ما فتحت علی قریۃ الا قسمتھا کما قسم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیبر ولکنی اترکھا خزانۃ لھم یقتسمونھا (رواہ ابی داؤد والبخاری بلفظہ ج ا ص۲۶۳ جمع الفوائد)

قسم اس کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اگر یہ اندیشہ نہ ہوتا کہ میں پچھلے آنے والے مسلمانوں کو خالی چھوڑ دوں گا اور ان کے پاس کچھ بھی نہ رہ جائے تو جو بستی بھی میرے سامنے فتح ہوتی میں اس کو اسی طرح تقسیم کر دیتا، جیسا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو تقسیم فرمایا تھا، لیکن میں ان زمینوں کو سب مسلمانوں کے لئے خزانہ کر کے چھوڑنا چاہتا ہوں، کہ وہ ہمیشہ اس کو باہم تقسیم کرتے رہیں، اور کوئی محروم نہ رہ جائے (ابوداؤد و بخاری) اور یہ الفاظ بخاری کے ہیں،

کتاب الاموال لابی عبید میں ہے،

قال ابو عبید وجدنا الآثار عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والخلفاء بعدہ قد جاءت فی افتتاح الارضین بثلاثۃ

ابو عبید فرماتے ہیں کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد خلفاء راشدین کے آثار کو دیکھا تو ان میں مفتوحہ زمینوں کے متعلق تین قسم کے احکام

احکام، ارض اسلم علیها اهلها
فهی لهم ملك ایما لهم، وارض
افتتحت صلحا علی خرج معلوم
فهم علی ما صولحوا علیہ لا
یلزمهم اکثر منه وارض اخذت
عنوۃً فهی التی نختلف فیها
المسلمون فقال بعضهم سبیلها سبیل
الغنیمة فتخمس وتقسم فیکون
اربعة اخماسها خططا بین الذین
افتتحوها خاصة ویکون الخمس
الباقی لمن سمی الله تعالیٰ وقال
بعضهم بل حکمها والنظر فیها
الی الامام ان رائی ان
یجعلها غنیمة فیخمسها ویقسمها
کما فعل رسول الله صلی الله علیہ وسلم
بخیبر فذلك له، وان رائی
ان یجعلها فیئا فلا یخمسها
ولا یقسمها ولکن تکون موقوفة
علی المسلمین عامة ما بقوا کما

پائے، ایک تو وہ زمین ہے، جس کے باشندے
سلمان ہوگئے، جہاد کی نوبت نہیں
آئی، اس صورت میں اُن کی زمینیں
ان ہی کی ملک ہوں گی، ایک وہ زمین
ہے، جس کے باشندوں سے مقررہ خراج
پر صلح ہوگئی ہے، تو ان سے اسی قدر لیا
جائے گا، اس سے زیادہ ان سے نہ
لیا جائے گا، ایک وہ زمین ہے جو لڑائی
کے ذریعہ فتح ہوئی ہے، اس کے بارے
میں علمائے اسلام کا اختلاف ہے، بعض
یہ کہتے ہیں کہ اس کا حکم مال غنیمت جیسا
ہے، اس کے پانچ حصے کیے جائیں اور
غانمین میں تقسیم کر دی جائے، چار
حصے خطوط و حدود کے ساتھ ان لوگوں
میں تقسیم کر دیئے جائیں جنھوں نے
اس زمین کو فتح کیا ہے اور باقی پانچواں
حصہ ان لوگوں کا ہے جن کو نام بنام
اللہ تعالیٰ نے (سورۂ الانفال میں)
بیان کیا ہے، بعض علماء کہتے ہیں کہ

صنع عمر بالسواد فعل ذلك (ص ۵۵) قلت وهذا هو مذهب سفیان وابی حنیفة)

اس کا فیصلہ امام کی رائے پر ہے اگر وہ کو مال غنیمت کی طرح تقسیم کرنا چاہے پانچوان حصہ بیت المال کا نکال کر کو تقسیم کر دے جیسا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر میں کیا اور اگر یہ رائے ہو کہ اس کو فیئی قرار دے کر بیت المال کے لئے رکھے تو اس کے نہ پانچ حصے کرے اور نہ غانمین مین اس کو تقسیم کرے عام مسلمانون پر ہمیشہ کو وقف کر دے جیسا حضرت عمرؓ نے سواد عراق مین کیا تھا تو ایسا کر دے، میرے نزدیک سفیان ثوری اور امام ابو حنیفہ کا مذہب یہی

کتاب الاموال لابی عبید کے اس باب کو دیکھنے سے یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہو جاتی زبیرؓ اور حضرت بلالؓ وغیرہ نے جب مصر و شام کی زمینون کو غانمین مین تقسیم کرنے کا مطالبہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی عمل کو دلیل مین پیش کیا تھا کہ حضورؐ نے خیبر کے پانچ حصے کر حصہ بیت المال کا رکھا، باقی چار حصے مجاہدین فاتحین پر تقسیم کر دئیے تھے، اسی طرح سواد عراق مصر و شام کی زمینون کو بھی فاتحین پر تقسیم کر دیا جائے، اور جب خیبر کے چار حصے غانمین کی ملک ان کا یہودیون کو آدھی پیداوار کے عوض دینا مزارعت ہوگا یا خراج مقاسمت ؟

اگر مولانا یہ دعویٰ کرین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود خیبر سے عام مسلمانون کے

کوئی معاملہ نہیں کیا، بلکہ صرف خمس (یا پانچواں حصہ) میں معاملہ کیا تھا جو بیت المال کا حق تھا، تو اول تو
یہ دعویٰ بلا دلیل ہے اور اگر اس کو بھی مان لیا جائے تو وہ خمس بھی یہود خیبر کی ملک نہ تھا اور جب
ان کی ملک نہ تھا تو پھر خراج مقاسمت کی گنجایش نہیں رہتی خراج مقاسمت اُس وقت ہوتا ہے
جب کہ زمین کے مالک اہل ذمہ ہوں اور حکومت کی طرف سے اس پر لگان مقرر کیا جائے، پھر یہ بھی
سوچنا چاہیئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں خمس میں حضور کا بھی حصہ ہوتا تھا، اور آپ کے
قرابت داروں کا بھی، اس لئے سوال یہ ہے کہ حضور نے نصف پیداوار کے عوض یہود خیبر کو جو دیا تھا وہ
مزارعت تھی یا خراج مقاسمت؟

اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ حضور نے اپنا حصہ نصف پیداوار پر معاملہ کرکے یہود خیبر کو
دیا تھا، چنانچہ بخاری میں ہے[1]

عن نافع ان عبد اللہ بن عمرؓ اخبرہ	عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم	کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر
عامل اهل خیبر بشطر ما یخرج	سے زمین کی آدھی پیداوار پر معاملہ کیا
منها من زرع او ثمر وکان	تھا خواہ کھیت کی پیداوار ہو یا نخلستان
یعطی ازواجه مائة وسق ثمانون	کی اور آپ اپنی بیبیوں کو ہر سال سو
وسق تمر وعشرون وسق شعیر	وسق دیا کرتے تھے (ایک وسق ساٹھ
وقسم عمر فخیر ازواج النبی	صاع کا ہوتا ہے، ۲ من سے کچھ زیادہ)
صلی اللہ علیہ وسلم ان یقطع لهن من	اسی وسق کھجور اور بیس وسق جو اور
الماء والارض او یمضی لهن فمنهن	(یہود کو جلاوطن کرنے کے بعد) حضرت

---

[1] بخاری جلد اول ص ۳۱۳

من اختار الارض ومنهن من اختار	عمرؓ نے خیبر کو (مسلمانوں) پر تقسیم کر دیا
الوسق وکانت عائشۃ ممن	اور حضور کی ازواج کو اختیار دیا کہ اگر وہ
اختارت الارض اھ۔	چاہیں تو اُن کو زمین کا قطعہ اور پانی
	دیدیا جائے یا جتنے وسق لیا کرتی تھیں
	وہ لیتی رہیں تو بعض نے زمین کو پسند کیا
	اور بعض نے وسق کو پسند کیا، حضرت
	عائشہؓ نے زمین کو پسند کیا تھا؛

حاشیۂ بخاری میں اس جگہ عینی اور کرمانی سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

قالوا معاملۃ رسول اللہ صلی اللہ	علماء کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
علیہ وسلم مع اھل خیبر کانت	نے یہود خیبر کے ساتھ جو معاملہ کیا تھا وہ
برضاء الغانمین فلما اخذھا عمر	غانمین کی رضامندی سے کیا تھا، جب
من الیھود حین اجلاھم قسمھا	حضرت عمرؓ نے خیبر کو یہود سے لے لیا اور
بین المستحقین وسلمہ الیھم اھ	ان کو وہاں سے جلا وطن کر دیا تو اس کو
	مستحقین میں تقسیم کر کے ان کے
	حوالہ کر دیا،

اس پوری تفصیل پر نظر کرنے کے بعد یہ کہنا کسی طرح درست نہیں کہ یہود کے ساتھ جو معاملۃ تھا وہ خراج مقاسمت کی قبیل سے تھا بلکہ یہ ماننا پڑے گا کہ خیبر کا علاقہ غانمین کی ملک ہو گیا تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی رضامندی سے یہود کے ساتھ نصف پیداوار کے عوض مزارعت اور مساقات کی تھی مگر ہمارے مقالہ نگار ان تمام تفاصیل سے آنکھیں بند کر کے فرماتے ہیں کہ

بٹائی یعنی نصف یا چوتھائی پیداوار پر بندوبست کرنے کے جواز میں لوگوں کو جب کچھ نہیں ملا تو اب اسے کیا کہیے کہ جس پر کسی حیثیت سے قیاس درست نہ تھا، یعنی حکومت کی طرف سے کاشتکاروں کو زمین کا بندوبست کرکے خراج اور ٹیکس جو لگایا جاتا تھا یعنی ریونیو وصول کیا جاتا تھا...... اسی کو نظیر بنا کر سمجھ لیا گیا کہ زمین کے مالک زمیندار بھی اپنی زمین کی پیداوار کے نصف یا تہائی چوتھائی پر کیوں بندوبست نہیں کرسکتے،

حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ یہود خیبر کے ساتھ مزارعت اور مساقات کے ساتھ کچھ نہ تھا، واقعہ کی تفصیل پر نظر کرنے والا اس کو خراج مقاسمت میں کبھی داخل نہیں کرسکتا، خود حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کا حضرت رافعؓ سے ممانعت کی حدیث سننے کے بعد بھی حضور کے اس معاملہ کو اپنی دلیل میں پیش کرنا صاف بتلا رہا ہے کہ یہ خراج مقاسمت نہ تھا بلکہ مزارعت تھی،

اس کے بعد مولانا نے لفظ مخابرہ کی لفظی تحقیق میں چند ورق سیاہ کرکے خیبر سے اس کی مناسبت دکھاتے ہوئے فرمایا ہے کہ

> مخابرت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سرمایہ داری کا وہی زہر نظر آرہا تھا جو ربا اور سود کا مخصوص زہر ہے اور کون کہہ سکتا ہے کہ حکومت اور زمین کے حقیقی آبادکاروں کے درمیان سے بجبر قبضہ کرنے والے متغلبین و متسلطین کا نکال باہر کرنا بھی، اس جنگی کشمکش کا بقول شاہ ولی اللہ واقعی نصب العین تھا، جو ایران و روم کی بادشاہتوں سے کی گئی تھی، یہی نقطۂ نظر خیبر کی قلعہ کشائی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے نہ تھا؟"

یہ نقطۂ نظر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے تھا یا نہیں، اس کی خبر تو خدا کو ہے مگر آپ نے زمین خیبر کے ساتھ جو معاملہ کیا ہے وہ تو یہی ہے کہ اس کو غانمین کے درمیان تقسیم کرکے آبادکاروں کو

نصف پیداوار کے عوض دیدیا گیا اور غانمین کو حکومت اور آبادکاروں کے درمیان رکھکر زمین کا مالک بنادیا گیا تھا اسی کا نام مزارعت ہے اور اسی کو زمینداری کہا جاتا ہے، یہ وہ مخابرہ ہرگز نہیں ہے جس کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے،

من لم یذر المخابرۃ فلیأذن	جو مخابرہ کے معاملہ کو نہ چھوڑے گا اس کو
بحرب من اللہ ورسولہ	اللہ اور رسول سے جنگ کے لئے تیار رہنا چاہئے

اس کی حقیقت یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کو دس بیس من غلہ دیکر اس کا کھڑا کھیت خرید لے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس حدیث میں مخابرہ سے منع فرمایا ہے، اسی میں مزابنہ سے بھی منع فرمایا ہے اور مزابنہ کی صورت بالاتفاق یہی ہے کہ ایک شخص دوسرے کو کھجوروں کی ایک مقدار دیکر اس کا لدا ہوا پورا باغ خرید لے، اس کا ربا ہونا ظاہر ہے، اگر یہی صورت مخابرہ کی ہو تو وہ بھی ربا ہے ورنہ نہیں معانی الآثار طحاوی میں ہے

ذکروا ولا حدیث النبی عن المخابرۃ	اول انھوں نے حضرت جابرؓ کی حدیث
وذلک انہ عن جابر رضی اللہ	بیان کی، جس میں کہا گیا ہے کہ رسول اللہ
عنہ وفسرھا بعض الرواۃ بان	صلی اللہ علیہ وسلم نے مخابرہ و محاقلہ و مزابنہ
المخابرۃ علی الثلث والربع والنصف	سے منع فرمایا ہے اور بعض راویوں نے
من بیاض الارض، ثم قال	مخابرہ کی یہ تفسیر کی ہے کہ خالی زمین کو
اما ماذکرتم عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم	تہائی، چوتھائی اور نصف پیداوار کے
من نھیہ عن المحاقلۃ والمخابرۃ	عوض کرایہ پر دینا مخابرہ ہے، اس پر
فقد صدقتم واما تاویلکم ایاہ	طحاوی فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ

على انه المزارعة بالثلث والربع
فهذا تاويل منكم ليس عندكم
عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك
دليل ويحتمل ان يكون كما قال
مخالفكم انه بيع الحنطة كيلا
بحنطة هذا الحقل الذي لم يحصد
ما كيله فذلك فاسد اتفاقا وهذا
اشبه بذلك لانه مقرون بالمزابنة
وهي بيع التمر المكيل بما في رؤس
النخل من التمر

(جلد ۲ ص ۳۶)

علیہ وسلم کا مخابرہ و محاقلہ سے منع فرمانا تو
صحیح ہے، اگر اسکی جو تفسیر تم کرتے ہو وہ
تمہاری تاویل ہے، جس پر رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تمہارے
پاس کوئی دلیل نہیں، ہو سکتا ہے کہ اسکی
تفسیر وہ ہو جو تمہارا مخالف کہتا ہے یعنی
مخابرہ یہ ہے کہ گیہوں ناپ تول کر اس
گیہوں کے عوض بیع کیا جائے جو کھڑے
کھیت مین ہے جس کی مقدار ابھی معلوم
نہین اور یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہو
اور یہ تفسیر زیادہ صحیح ہے کیونکہ مخابرہ کو
حدیث مین مزابنہ کے ساتھ ملایا گیا ہے
اور مزابنہ کے معنی یہی ہین کہ کھجوروں کو
ناپ تول کر ان کھجوروں کے عوض
بیع کیا جائے جو درختوں پر لدی ہوئی
ہین، اھ

دوسرے مذاہب فقہار کی تفصیل مین یہ بتلایا جا چکا ہو کہ مالک زمین کا اپنی زمین کو نصف یا تہائی یا چوتھائی پیداوار کے عوض دوسرے کو بٹائی پہ دینا جمہور علماے امت کے نزدیک جائز ہے۔ اس کو مخابرہ و محاقلہ مین داخل کرنا کسی طرح درست نہین، مخابرہ کی حرمت سے کسی کو انکار نہین، مگر جمہور کے نزدیک اس کی تفسیر

وہی ہے، جو امام طحاوی نے بیان فرمائی ہے، اس کے بعد مولانا نے یہود کی سرمایہ داری اور عرب کی ناداری کا ذکر کرکے یہ دعویٰ کیا ہے کہ "بہرحال مخابرہ یعنی خیبر کے سرمایہ دار یہود نے زمیندارانہ طریقون سے زمینون کے بندوبست کرنے کی رسم سے عرب کو آشنا کیا تھا"، مگر وہ اس کو بھول جاتے ہین کہ عرب مین مکہ کے قریب ہی طائف بڑا زرخیز علاقہ تھا اور وہان کے زمیندار سردار بھی سودخواری اور سرمایہ داری اور زمینداری مین یہود خیبر سے کچھ کم نہ تھے، طائف کی زرخیزی کا حال معلوم کرنا ہو تو وادی وہط اور وادی لیتہ کی پیداوار کا حال تاریخ سے معلوم کرنا چاہیے کہ جہان سے حضرت عمرو بن العاصؓ اور طائف کے زمیندارون کو ہزارون من غلہ اور لاکھون روپیہ وصول ہوتا تھا، مدینہ کے قریب غابہ بڑا زرخیز علاقہ تھا جس کو عبد اللہ بن زبیرؓ نے حضرت زبیرؓ کی شہادت کے بعد سولہ لاکھ مین بیع کیا تھا، قرآن مین صرف مکہ کو وادی غیر ذی زرع کہا گیا ہے، اس سے یہ سمجھ لینا کہ سارا عرب ہی وادی غیر ذی زرع تھا صحیح نہین، مدینہ والے قدیم سے "اکار" (کسان) مشہور تھے، ابوجہل سے مرتے وقت کسی صحابی نے کہا دیکھا خدا نے تجھے کیسا ذلیل کیا اور حق کو غالب کیا؟ تو اس نے جواب دیا ایک شخص کے قتل پر تم کیا خوش ہوتے ہو، لیت غیر اکار قتلنی، ہان یہ افسوس ضرور ہے کہ مین کسانون کے ہاتھ سے مارا گیا، کاش ان کسانون کے سوا کسی اور نے مجھے قتل کیا ہوتا، ابوجہل کے قاتل دو نوجوان انصاری تھے، اس پر ابوجہل نے افسوس ظاہر کیا، اس سے معلوم ہوا کہ مدینہ والے ہمیشہ سے کسان اور زراعت پیشہ تھے، ان مین کاشتکاری کے ساتھ زمینداری کا بھی رواج تھا، یہ دعویٰ کسی طرح صحیح نہین کہ سب کے سب خود ہی کاشت کرتے تھے، دوسرون کو کاشت پر زمین نہ دیتے تھے، اور یہ کہ مخابرہ سے عرب کو یہود خیبر ہی نے آشنا کیا تھا، خیبر مین تو سرمایہ دار یہود اس وقت پہنچے ہین جب مدینہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی قینقاع اور بنی نضیر کے یہودیون کو جلا وطن کیا تھا، یہ صحیح ہے کہ یہود بڑے سودخوار تھے، اکالون للسحت مگر یہ دعویٰ ماننا مشکل ہے کہ سرمایہ دارون کے سارے ڈھب وہی ایجاد کرتے تھے جس سے خواہ مخواہ مولانا کو لفظ مخابرہ سے یہود خیبر کی ایجاد زمینداری نظر آنے لگی،

(باقی)

شاعری بطور پیشے کے

از مولانا عبد السلام ندوی

عرب مین شاعری اعزاز، شہرت اور عظمت کا سب بڑا ذریعہ سمجھی جاتی تھی، چنانچہ ابن رشیق کتاب العمدہ مین لکھتا ہے کہ "ابتدا مین شاعر کا درجہ خطیب یعنی مقرر سے بلند تھا، کیونکہ اہل عرب کو اپنے قومی اور اخلاقی فضائل کے بقا اور اپنے قبیلے کی حمایت کے لیے شعر کی ضرورت تھی، اخلاقی اور قومی حیثیت کے علاوہ شخصی طور پر بھی عرب مین مشہور شعرا کے اشعار نے بہت سے گمنام لوگون کو عام طور پر مشہور کر دیا اور بہت سے نیک نام لوگون کی شہرت کو خاک مین ملا دیا، مثلاً عرب مین محلق ایک نہایت گمنام، کثیر العیال اور مفلس و محتاج شخص تھا، اتفاق سے عرب کا مشہور شاعر اعشیٰ مکہ مین آیا، اور اس کے آنے کی شہرت ہوئی تو محلق کی بی بی نے جو نہایت عقلمند عورت تھی، اس کو مشورہ دیا کہ "حسن اتفاق سے ایک ایسا مشہور شاعر آگیا ہے جس کی مدح لوگون کو بلند، اور ہجو لوگون کو پست کر دیتی ہے تم سب سے پہلے اس کو اپنے یہان مدعو کر دو" چنانچہ اس نے اسکی دعوت کا سامان کیا اور کھانے پینے کے بعد شراب کا دور چلا تو اعشیٰ نے اس کے حالات پوچھے، جب اس کو معلوم ہوا کہ وہ ایک مفلس شخص ہے اور اس کے ساتھ اس کے بہت سی بن بیاہی لڑکیان ہین تو اعشیٰ نے اس سے کہا کہ "مین ان لڑکیون کی شادی کا سامان کر دیتا ہون" چنانچہ وہ عکاظ کے میلے مین آیا اور محلق کی مدح مین ایک قصیدہ پڑھا، ابھی قصیدہ ختم بھی نہین ہوا تھا کہ لوگ جوق جوق محلق کے پاس آکر اسکو مبارکباد اور لڑکیون کی شادی کا پیغام دینے لگے، نتیجہ یہ ہوا کہ ہر لڑکی کی شادی ایسے اشخاص سے ہوگئی جو اس کے باپ سے ہزار درجہ بہتر

عرب مین ایک قبیلہ بنو انف الناقہ کے نام سے مشہور ہو گیا تھا، جس کے معنی "اونٹنی کی ناک کے بیٹے" ہین، اور اس شہرت کی وجہ یہ تھی کہ اس قبیلہ مین جعفر نامی ایک شخص تھا جس کے باپ نے ایک اونٹنی ذبح کی اور سب لوگون کو گوشت تقسیم کیا، لیکن جعفر کو بھول گیا، اس لئے جعفر کی مان نے جعفر کو بھیجا کہ اپنے باپ کے پاس جا کر اپنا حصہ لائے، لیکن تقسیم کے بعد صرف اونٹ کا سر رہ گیا تھا جو جعفر کے حصہ مین آیا، جعفر نے اونٹنی کی ناک مین اپنی انگلیان ڈالین اور اس کو گھسیٹتا ہوا چلا تو چونکہ یہ ایک ذلت انگیز منظر تھا، اس لئے اس ذلیل لقب سے مشہور ہو گیا، لیکن ایک بار اس قبیلہ کے ایک شخص نے عرب کے مشہور شاعر حطیہ کی دعوت کی اور اس کے اوپر احسانات کئے تو اس نے اس قبیلہ کی مدح مین چند اشعار کہے، جس کا ایک شعر یہ ہے،

قوم هم الانف والاذناب غيرهم	ومن يساوي بانف الناقة الذنبا
یہ قوم تو مون کی ناک ہے اور دوسرے لوگ دُم ہین	لیکن اونٹنی کی ناک کے برابر اسکی دم کو کون کر سکتا ہے

اب اس قبیلہ نے فخریہ اس لقب کو قبول کر لیا، حالانکہ پہلے وہ اس کو ایک ذلت آمیز لقب سمجھتا تھا اور اس سے احتراز کرتا تھا، اس کے بالکل برعکس عرب کا ایک نہایت معزز قبیلہ بنو نمیر تھا جو گویا عرب کے آتشکدہ کا ایک شعلہ تھا اور وہ اس لقب پر نہایت بلند آہنگی کے ساتھ فخر کرتا تھا، لیکن عرب کے مشہور شاعر جریر نے اس قبیلہ کے ایک شخص کی ہجو مین اس اہتمام کے ساتھ قصیدہ لکھا کہ رات بھر جاگتا رہا، جب قصیدہ مکمل ہو گیا اور چراغ بجھا کر سونے لگا تو کہا کہ "خدا کی قسم مین نے ان کو ابد تک کے لیے ذلیل کر دیا"، اس قصیدہ کا ایک شعر جس نے ہمیشہ کے لئے اس قبیلہ کی گردن جھکا دی یہ تھا،

فغض الطرف انك من نمير	فلا كعبا بلغت ولا كلابا
آنکھ کو جھکا لو کیونکہ تم بنو نمیر کے قبیلہ سے ہو	تم نہ کعب کے درجہ کو پہنچے نہ کلاب کے درجہ کو

نتیجہ یہ ہوا کہ ایک بار ایک پاکدامن عورت کا گذر بنو نمیر کی ایک مجلس سے ہوا، اہل مجلس اس کو

گھور گھور کر دیکھنے لگے، اس نے کہا کہ "اے بنو نمیر تم نے نہ تو خدا کے اس قول پر عمل کیا

قُلْ لِلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ — مسلمانوں سے کہو کہ اپنی نگاہوں کو جھکائے رکھیں

اور نہ شاعر کے اس قول پر،

فغض الطرف انک من نمیر — فلا کعبا بلغت ولا کلابا

ان واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ عرب میں شعراء کو یہ اقتدار حاصل تھا کہ بلند کو پست، پست کو بلند، معزز کو ذلیل اور ذلیل کو معزز کر دیتے تھے، اس لیے اگر وہ شاعر کا درجہ خطیب سے بالاتر سمجھتے تھے تو یہ بیجا نہ تھا، لیکن شعراء کو یہ اقتدار اسی وقت تک حاصل رہا، جب تک انھوں نے شاعری کو ذریعۂ معاش نہیں بنایا، لیکن جب انھوں نے شاعری کو ذریعہ معاش بنایا تو دفعۃً ان کا یہ اقتدار زائل ہوگیا، چنانچہ ا رشیق نے لکھا ہے کہ "جب شعراء نے شاعری کو ذریعۂ معاش بنایا تو خطابت کا درجہ شعر سے بلند ہوگیا"

ایسا کب ہوا؟ اور کیونکر ہوا؟ اس کی ایک مستقل تاریخ ہے، جو حسب بیان ابن رشیق یہ ہے کہ ابتداء میں عرب نے شاعری کو کسب زر کا ذریعہ نہیں بنایا تھا، وہ شعر کبھی تفریح کے لیے اور کبھی کسی کے احسان شکریہ کے طور پر کہتے تھے، مثلاً "معلیٰ" نامی ایک شخص نے جو قبیلہ بنو تیم سے تعلق رکھتا تھا، امرء القیس وقت پناہ دی تھی، جب ایک بادشاہ قتل کرنے کے لیے اس کو گرفتار کرنا چاہتا تھا، اس احسان میں امرء القیس نے اس کے قبیلہ کی مدح کی، جس کا ایک شعر یہ ہے،

اقر حشا امرئ القیس بن حجر — بنو تیم مصابیح الظلام

"مصابیح الظلام" کے معنی چراغ شب تار کے ہیں، اور امرء القیس کے اس مدحانہ شعر کے قبیلہ کا لقب مصابیح الظلام ہوگیا، وہ سعد بن الضباب کی مدح میں بھی کہتا ہے،

ساجزیک الذی دافعت عنی — وما یجزیک عنی غیر شکری

تم نے میری جانب سے جو مدافعت کی ہے میں اس کا بدلہ کروں گا — لیکن شکریہ کے سوا میرے پاس بدلہ کا اور

لیکن سب سے پہلے اس خود دارانہ روش کو نابغہ ذبیانی نے بدلا اور اس نے بادشاہون کی مدح مین قصائد کہے اور صلے قبول کیے، اس کا خاص ممدوح نعمان بن منذر تھا، اس کے علاوہ اس نے ملوک غسان کی بھی مداحی کی، اور اس کے صلے مین اسقدر روپیہ کمایا کہ سونے اور چاندی کے برتن مین کھاتا پیتا تھا،

زہیر بن ابی سلمی نے بھی ہرم بن سنان کی مداحی سے تھوڑی سی دولت کمائی، ان دونون کے بعد اعشیٰ نے شاعری کو بالکل تجارتی مال بنا لیا اور اپنے اشعار کو ملکون ملکون لئے پھرتا تھا، یہان تک کہ اس نے ایک عجمی بادشاہ کی بھی مدح کی اور جب اس کے سامنے اس کے اشعار کا ترجمہ کیا گیا تو اگرچہ اس نے پسندیدگی کے بجائے ناپسندیدگی کا اظہار کیا، تاہم شاہان عرب کی روش کے مطابق اس نے بھی اس کو صلہ دیا، لیکن عام طور پر شعراے عرب اس گدایانہ روش کو ناپسند کرتے تھے، اور اس کو خودداری کے خلاف سمجھتے تھے، حضرت عمر بن الخطابؓ کا قول ہے کہ "اہل عرب ضرورت کے پورا کرنے کیلئے شعر نہین کہتے تھے"

عرب کے مشہور شاعر لبید بن ربیعہ کا دستور تھا کہ ایک خاص موسم مین لوگون کی دعوت کیا کرتا تھا، لیکن جب وہ بوڑھا اور تنگدست ہوگیا تو اس رسم کو قائم رکھنے کیلئے ولید بن عقبہ نے اس کے پاس سو اونٹ بھجدیئے، وہ خود تو شعر کہنے کے قابل نہ تھا، لیکن اس نے اپنی بیٹی سے کہا کہ "تم ولید کا شکریہ ادا کرد" چنانچہ اس نے چند شعر اسکی مدح مین کہے، جن کا آخری شعر یہ تھا،

فعد ان الکریم لہ معاد وظنی یا ابن اروی ان یعودا

دوبارہ سلوک کرو کیونکہ فیاض لوگ دوبارہ سلوک کرتے ہین مجھے توقع ہے کہ آپ دوبارہ سلوک کرین گے

لبید نے یہ اشعار سنے تو کہا کہ "تم نے اچھے شعر کہے ہین، لیکن اخیر شعر مین تم نے دربردہ جو سوال کیا ہے وہ پسندیدہ نہین ہے"

ابن میادہ نے صلہ طلبی کی غرض سے خلیفہ ابو جعفر منصور کی مدح مین قصیدہ کہا اور قصیدہ سنانے کے لئے بغداد کا سفر کرنا چاہا، لیکن جب اس کے اونٹ کا چرواہا دودھ دوہ کر لایا تو اس نے دودھ پی کر

پیٹ پر ہاتھ پھیر کر کہا "سبحان اللہ! کیا میں امیر المومنین کی خدمت میں سائل کی حیثیت سے حاضر ہوں حالانکہ یہ دودھ میرے لیے کافی ہے" اور سفر کا ارادہ فسخ کر دیا،

جمیل بن عبد اللہ بن معمر نے کبھی اپنے عزیزوں اور رشتہ داروں کے سوا کسی کی مدح میں شعر نہیں کہے، ایک بار وہ ولید بن عبد الملک کا ہم سفر تھا، ولید نے در پردہ اس سے مدح کی خواہش کی تو اس نے خود اپنی مدح میں ایک فخریہ شعر کہا جس کو سنکر ولید نے کہا کہ "بس اب معاف فرمائیے"،

عمر بن عبد اللہ بن ابی ربیعہ مخزومی اور عباس بن احنف دونوں صرف غزل گو تھے اور مدح اور ہجو گوئی سے احتراز کرتے تھے، اس لیے کوئی بادشاہ یا وزیر عباس کو مدحیہ قصائد کہنے کی زحمت نہیں دیتا تھا، البتہ غزل اور تشبیب پر اس کو خلیفہ ہارون رشید نے صلے دیئے ہیں، اور عمر بن ربیعہ سے عبد الملک نے مدح کی فرمائش کی تو اس نے کہا کہ "میں صرف عورتوں کی مدح کرتا ہوں" یعنی صرف غزل لکھتا ہوں،

اگرچہ عہد کو عام طور پر شعراء نے شعرائے عرب کی قدیم خودداری کی روش کو قائم نہیں رکھا تاہم ان میں بھی فرق مدارج تھا، نابغۂ ذبیانی جس نے عرب کی قدیم خودداری کی روش کو بدلا تھا، صرف بادشاہوں کی مدح کرتا تھا، اور زہیر وغیرہ بھی بڑے بڑے رؤساء کی مدح میں قصیدے لکھتے تھے، غرض عام طور پر شعراء بادشاہوں سے کم درجہ کے لوگوں کا صلہ قبول کرنا اپنے لیے باعث ننگ و عار سمجھتے تھے، لیکن حطیئہ نے اس فرق مدارج کو بھی مٹا دیا، اور اس نے ہر کس و ناکس کی مدح میں قصیدے لکھے اور ان کے صلے قبول کیے، چنانچہ ابن رشیق لکھتا ہے،

فاما الحطیئۃ فقبح اللہ ھمتہ	حطیئہ کی پست ہمتی پر خدا کی لعنت باوجودیکہ
الساقطۃ علی جلالۃ شعرہ	اس کے اشعار نہایت بلند ہوتے تھے
وشرف بیتہ،	اور اس کا خاندان نہایت معزز تھا،

رفتہ رفتہ عربی شاعری کی یہ حالت ہوگئی کہ بجائے جوش طبع کے اس کا تمامتر دار و مدار صلہ پر رہ گیا،

ابن قتیبہ نے لکھا ہے کہ زہیر نے بہترین شعر صرف ہرم بن سنان کی مدح مین لکھے ہین، چنانچہ ایک بار
حضرت عمرؓ نے ہرم کی بعض اولاد سے کہا کہ "زہیر نے تم لوگون کی مدح مین جو اشعار کہے ہین ان مین سے
کچھ سناؤ" اس نے اس قسم کے اشعار سنائے تو فرمایا کہ "وہ تمھاری مدح مین بہترین شعر کہا کرتا تھا" ا
کہا کہ "ہم اس کو صلہ بھی تو خوب دیتے تھے"

ایک بار فرزدق سلیمان بن عبد الملک کی خدمت مین حاضر ہوا، سلیمان نے درپردہ اشا
کیا کہ اس کی مدح مین چند اشعار سنائے، لیکن اوس نے اپنے قبیلہ کی مدح مین اشعار سنائے، سلیم
سخت برہم ہوا، اور نصیب سے جو اس وقت موجود تھا کہا کہ "اپنے آقا کو تم شعر سناؤ" نصیب اشا
سمجھ گیا اور اس کی مدح مین چند اشعار سنائے، سلیمان بہت خوش ہوا اور اس کے اشعار کی
اور صلہ دیا، اور فرزدق کو بالکل محروم رکھا، فرزدق دربار سے نکلا تو نصیب کی ہجو مین چند ا
کہے جن مین دو شعر یہ ہین،

اذا حتن التعریض علیك فامدح	امیر المومنین تجد مقالا
جب تم شونہ کہہ سکو تو امیر المومنین کی مداحی کرو	اس وقت تمھاری زبان کھل جا
اتتك بنا قلاص یعملات	وضعن مدائحا وحملن مالا
ہم کو تمھارے پاس اونٹ لائے اور	انھون نے مدحیہ قصیدے اتار دیئے اور مال

ایک بار لوگون نے حطیہ سے کہا کہ کون شخص سب سے بڑا شاعر ہے؟ اس نے منہ سے سا
پتلی زبان نکالی اور کہا کہ "یہ جب اس کو حرص ابھارے"

ابو یعقوب خزیمی سے ایک شخص نے پوچھا "یہ کیا بات ہے کہ تم نے محمد بن منصور بن زیاد کی
جو اشعار کہے ہین، وہ ان اشعار سے بہتر ہین جو تم نے اس کے مرثیہ مین لکھے ہین" اس نے جواب
مدح صلہ کی توقع مین کہتے تھے، اور مرثیہ صرف اظہار وفاداری کے لیے کہتے ہین اور دونون

کمیت شیعہ اور بنو امیہ کا مخالف تھا اور اس نے بنو امیہ، ور ان کے حریف آلِ ابوطالب دونوں کی مدح مین قصیدے لکھے ہین، لیکن باوجود اس کے کہ وہ بنو امیہ کا مخالف تھا اُس نے ان کی مدح مین جو اشعار لکھے ہین وہ ان اشعار سے بہتر ہین جو اس نے آل ابی طالب کی شان مین کہے ہین، اور اسکی وجہ حرص و آز کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے؟

یہ تو عربی شاعری کا حال ہے، فارسی شاعری کی ابتدا اُس زمانہ مین ہوئی جب عربی شاعری کا دار و مدار صرف مدح گوئی اور صلہ طلبی پر رہ گیا تھا، اس لئے اس کی زبان سب سے پہلے مداحی سے آشنا ہوئی، اور عباس مروزی نے خلیفہ مامون رشید کی مدح مین ایک قصیدہ لکھ کر پیش کیا، جس کے چند اشعار یہ ہین :-

اے رسانیدہ بدولت فرق خود بر فرقدین | گسترانیدہ بہ فضل و جود در عالم یدین
کس بدین منوال پیش از من چنین شعرے نگفت | مر زبان پارسی را ہست با این نوع بین
لیک زان گفتم من این مدحت ترا تا این لغت | گیرد از مدح و ثنائے حضرتِ تو زیب و زین

اور مامون نے ہزار اشرفیان صلے مین دین،

اس سے معلوم ہوا کہ ایران مین شاعری حکومت کی بدولت پیدا ہوئی اور حکومت ہی کی آغوش مین نشو و نما پائی، عام لوگون بالخصوص امرا و سلاطین کا خیال تھا کہ مدحیہ شاعری بقائے نام کا سب سے بڑا ذریعہ ہے، حکومت کے تمام آثار، قلعے اور محل توسٹ جائین گے، لیکن مدحیہ قصیدہ کی بدولت ایک بادشاہ کا نام ہمیشہ زندہ رہے گا، چنانچہ نظامی عروضی فرماتے ہین

بسا کاخا کہ محمودش بنا کرد | کہ از رفعت ہمی با مہ مرا کرد
نہ بینی زان ہمہ یک خشت برپا | مدیح عنصری ماندہ است برجا

اور یہ خیال شعرار کی قدر دانی اور ترقی کا بڑا ذریعہ بن گیا اور تمام بڑے بڑے بادشاہون کے

درباروں میں ملک الشعرائی کا ایک مستقل عہدہ قائم ہوگیا، جس کی بہت بڑی تنخواہ ہوتی تھی،

ملک الشعراء کے علاوہ اور بھی بہت سے شعراء درباروں میں رہتے تھے، جو جشن وغیرہ کے موقعوں پر قصیدے پیش کرتے تھے اور بڑے بڑے صلے پاتے تھے، اس طرح شعراء پر جو زر و جواہر کی بارش ہوتی تھی، اس کی تفصیل کے لیے ایک مستقل مضمون بلکہ کتاب کی ضرورت ہے، عنصری کو سلطان محمود کی فیاضیوں نے اس درجہ تک پہنچایا کہ چار سو زرین کمر غلام اس کے رکاب میں چلتے تھے اور جب سفر کرتا تھا تو اس کا ساز و سامان چار سو اونٹوں پر بار کیا جاتا تھا، سلطان محمود کا ولی عہد سلطنت یعنی مسعود خراسان سے غزنین میں آیا تو شعراء نے تہنیت کے قصیدے پیش کئے، جس کے صلہ میں ایک ایک شاعر کو بیس بیس ہزار اور عنصری اور زینتی کو پچاس پچاس ہزار درہم صلہ میں دلوائے۔

مولانا جمال الدین سلطان محمد تغلق کی مدح میں قصیدہ لکھ کر لے گئے اور جب اس کا مطلع پڑھا تو سلطان نے روک دیا اور کہا کہ میں باقی اشعار کے صلے دینے سے عاجز ہوں، یہ کہکر اشرفیاں منگوائیں اور حکم دیا کہ مولانا کے قدم سے سر تک ڈھیر لگا دیا جائے، اشرفیاں سر تک پہونچیں تو مولانا کھڑے ہوگئے، سلطان کو یہ ادا نہایت پسند آئی، دوبارہ اشرفیاں منگوا کر حکم دیا کہ قد آدم ڈھیر لگا دیا جائے،

اس قسم کے اور بھی سیکڑوں واقعات ہیں، جنکی تفصیل خزانہ عامرہ میں مل سکتی ہے، جو خاص طور پر ان شعراء کا تذکرہ ہے، جن کو صلے اور انعامات ملے ہیں، مولانا شبلی نے شعر العجم جلد چہارم میں بھی بہت سے واقعات لکھے ہیں، اور ان واقعات کے لکھنے کے بعد لکھا ہے کہ اگر ان کی تفصیل کی جائے تو عرفی کا یہ طعنہ سننا پڑے گا،

بیا بہ ملک قناعت کہ در دسر لکشی ز قصہ ہا کہ بہت فروش طے بستند

لیکن باوجود اس ظاہری قدر دانی اور عزت افزائی کے اس میں ذلت کے بھی بہت سے پہلو نکلتے تھے کیونکہ امراء و سلاطین کے درباروں میں بڑی مشکل سے رسائی ہوتی تھی، ظہیر فاریابی نے متعدد قصیدات

مین شکایت کی ہو کہ مدتون سے ڈیوڑھی پر پڑا ہون کوئی خبر نہین ہوتا،

درین سہ سال کہ زد گہ تو بودم دور   بہیچ صنعت و شغلم نکسے نداد زمام

ایک اور قصیدے مین کہتا ہے کہ سال بھر ہوگیا کوئی خبر نہین ہوتا، بس اب اتنی اجازت دیجئے کہ قصیدہ سناکر چلا جاؤن،

نشستہ منتظر انکہ فرصتے یا بم   اگر بسمع مبارک رسانم و بردم

دربار مین پہنچ جانے اور قصیدہ پیش کرنے پر صلہ و انعام کا مرحلہ پیش آتا تھا، اولاً تو مدتون مین حکم صادر ہوتا تھا، اور ہوا تو تعمیل مین اس قدر دیر ہو جاتی تھی کہ بیچارے مفلس شاعر کی جان پر بن جاتی تھی، ظہیر انوری، اور سلمان کے دیوان ان شکایتون سے لبریز ہین، بالآخر شعرا کو مصیبتین جھیلتے جھیلتے احساس ہوا کہ مداحی اور بھی نہایت برا طریقہ ہے اور شاعری اگر اسی کا نام ہے تو نہایت بیکار چیز ہے، چنانچہ اثیر الدین اومانی نے شاعری کی ہجو مین ایک طویل قصیدہ لکھا جس کے چند اشعار کا ترجمہ حسب ذیل ہے،

(۱) "بھائی جان شاعری سے برا دنیا مین کوئی کام نہین خبردار اس پر کبھی بھروسہ نہ کرنا"

(۲) کسی کو اگر تم بخیل کہدوگے تو اس کا کیا بگڑ جائے گا؟ اور اگر اس کو فیاض کہدوگے تو اس کی کیا ترقی ہو جائے گی؟

(۳) ایک کاغذ لغویات سے بھر کر کسی کے پاس بھیجتے ہو، پھر شکایت کرتے ہو کہ مجھ کو نوٹ کیون نہین دیئے؟

(۴) یہ کاغذ نہ کوئی شرعی دستاویز ہے نہ سرکاری تحریر، پھر وہ تم کو اس کی وجہ سے کوئی چیز کیون دے؟

(۵) اور یہ کیا بیہودہ پن ہو کہ مدح کے تو صرف سات شعر تھے اور تقاضے کے ستر شعر لکھ کر بھیجتے ہو،

درباروں میں ملک الشعرائی کا ایک مستقل عہدہ قائم ہوگیا، جس کی بہت بڑی تنخواہ ہوتی تھی،

ملک الشعراء کے علاوہ اور بھی بہت سے شعراء درباروں میں رہتے تھے، جو جشن وغیرہ کے موقعوں پر قصیدے پیش کرتے تھے اور بڑے بڑے صلے پاتے تھے، اس طرح شعراء پر جو زر و جواہر کی بارش ہوتی تھی، اس کی تفصیل کے لیے ایک مستقل مضمون بلکہ کتاب کی ضرورت ہے، عنصری کو سلطان محمود کی فیاضیوں نے اس درجہ تک پہنچایا کہ چار سو زرین کمر غلام اس کے رکاب میں چلتے تھے اور جب سفر کرتا تھا تو اس کا ساز و سامان چار سو اونٹوں پر بار کیا جاتا تھا، سلطان محمود کا ولی عہد سلطنت یعنی مسعود خراسان سے غزنین میں آیا تو شعراء نے تہنیت کے قصیدے پیش کیے، جس کے صلہ میں ایک ایک شاعر کو بیس بیس ہزار اور عنصری اور زینبی کو پچاس پچاس ہزار درہم صلہ میں دلوائے،

مولانا جمال الدین سلطان محمد تغلق کی مدح میں قصیدہ لکھ کر گئے اور جب اس کا مطلع پڑھا تو سلطان نے روک دیا اور کہا کہ "میں باقی اشعار کے صلے دینے سے عاجز ہوں" یہ کہکر اشرفیاں منگوائیں اور حکم دیا کہ مولانا کے قدم سے سر تک ڈھیر لگا دیا جائے، اشرفیاں سر تک پہونچیں تو مولانا کھڑے ہو گئے، سلطان کو یہ ادا نہایت پسند آئی، دوبارہ اشرفیاں منگوا کر حکم دیا کہ قد آدم ڈھیر لگا دیا جائے،

اس قسم کے اور بھی سیکڑوں واقعات ہیں جنکی تفصیل خزانۂ عامرہ میں مل سکتی ہے، جو خاص طور پر ان شعراء کا تذکرہ ہے، جن کو صلے اور انعامات ملے ہیں، مولانا شبلی نے شعر العجم جلد چہارم میں بھی بہت سے واقعات لکھے ہیں اور ان واقعات کے لکھنے کے بعد لکھا ہے کہ اگر ان کی تفصیل کی جائے تو سوفی کا یہ طعنہ سننا پڑے گا:

بیا بہ ملک قناعت کہ در دسر نکشی ز قصہ ہا کہ بہت فروش سطے بستند

لیکن باوجود اس ظاہری قدردانی اور عزت افزائی کے اس میں ذلت کے بھی بہت سے پہلو نکلتے تھے کیونکہ امراء و سلاطین کے درباروں میں بڑی مشکل سے رسائی ہوتی تھی، ظہیر فاریابی نے متعدد قصیدوں

مین شکایت کی ہو کہ مدتون سے ڈیوڑھی پر پڑا ہون کوئی خبر نہین ہوتا،

درین سہ سال کہ از در گہ تو بو دم دور ۔۔۔ بہیچ صنعت و شغلم نگشت دانہ و دام

ایک اور قصیدے مین کہتا ہے کہ سال بھر ہو گیا کوئی خبر نہین ہوتا، بس اب اتنی اجازت دیجئے کہ قصیدہ سنا کر چلا جاؤن،

نشستہ منتظر آنکہ فرصتے یابم ۔۔۔ اگر سمیع مبارک رسانم و بروم

دربار مین پہنچ جانے اور قصیدہ پیش کرنے پر صلہ و انعام کا مرحلہ پیش آتا تھا، اولاً تو مدتون مین حکم صادر ہوتا تھا، اور ہوا تو تعمیل مین اس قدر دیر ہو جاتی تھی کہ بیچارے مفلس شاعر کی جان پر بن جاتی تھی، ظہیر انوری، اور سلمان کے دیوان ان شکایتون سے لبریز ہین، بالآخر شعرا کو مصیبتین جھیلتے جھیلتے احساس ہوا کہ مداحی اور ہجو نہایت برا طریقہ ہے اور شاعری اگر اسی کا نام ہے تو نہایت بیکار چیز ہے، چنانچہ اثیر الدین اومانی نے شاعری کی ہجو مین ایک طویل قصیدہ لکھا جس کے چند اشعار کا ترجمہ حسب ذیل ہے

(۱) بھائی جان شاعری سے برا دنیا مین کوئی کام نہین خبردار اس پر کبھی بھروسہ نہ کرنا"

(۲) کسی کو اگر تم بخیل کہدوگے تو اس کا کیا بگڑ جائے گا؟ اور اگر اس کو فیاض کہدوگے تو اس کی کیا ترقی ہو جائے گی؟

(۳) ایک کاغذ لغویات سے بھر کر کسی کے پاس بھیجتے ہو، پھر شکایت کرتے ہو کہ مجھ کو نوٹ کیون نہین دیئے؟

(۴) یہ کاغذ نہ کوئی شرعی دستاویز ہے نہ سرکاری تحریر، پھر وہ تم کو اس کی وجہ سے کوئی چیز کیون دے؟

(۵) اور یہ کیا بیہودہ پن ہو کہ مدحئے کے تو صرف سات شعر تھے اور تقاضے کے ستر شعر لکھ کر بھیجتے ہو،

ظہیر فاریابی نے شاعری کی ناقدردانی کا ایک پر اثر مرثیہ لکھا ہے جس کے چند اشعار کا ترجمہ یہ ہے

(۱) شاعری میرا ادنیٰ کمال ہو خیال کرو کہ کتنی دفعہ مین نے اسکی بدولت مصیبت جھیلی ہے'

(۲) مین کبھی ایک حبشی کو حور بناتا ہون، کبھی ایک کمینہ کو فیاض کہتا ہون،

(۳) شعر کے اقسام مین غزل اچھی چیز ہے، لیکن وہ بھی کوئی ایسی چیز نہین ہے جس پر کوئی بنیاد قائم کی جا سکے،

(۴) مجھے اس سے کیا فائدہ کہ کشمیر مین کوئی معشوق ہے یا نوشاد مین کوئی شیرین لب ہے'

(۵) شعرگوئی کا کوئی نتیجہ ہے تو یہ کہ مین اپنے آپ کو غلام کہتا ہون اور سرو کو آزاد،

انوری نے شعر و شاعری کی ہجو مین ایک مستقل نظم لکھی ہے جس کے چند اشعار یہ ہین،

آنکہ از کناس ناکس در ممالک چارہ نیست ۔۔۔ حاش للہ تا ندانی این سخن را سرسری

گر شاعر نباشد ہیچ نقصان نا وفتد ۔۔۔ در نظام عالم از روے خرد گر بنگری

یعنی دنیا کو حلال خورون کی تو ضرورت ہے، لیکن شاعر کی کوئی ضرورت نہین

چہ را حبیب شد بگو ؟ آخر بدین آزاد مرد ۔۔۔ آنکہ می خواہی از دیا آنکہ ز مسکہ بری

زانکہ گفت کاین گلترہا را جمع کن ۔۔۔ تا ترا لازم شود چندان شکایت گستری

یعنی ممدوح نے کب کہا تھا کہ تم اسکی مدح کرو پھر صلہ نہ دینے کی شکایت کیا،

اس ذلت و ناکامی پر مدحیہ شاعری سے بالکل دست بردار ہو جانا چاہئے تھا لیکن سفلہ طبعی

بجائے اس کے ایک اور بدتر طریقہ پیدا کیا، یعنی جب انعام نہین ملتا تھا تو پہلے شعر کے ذریعہ سے تقاضا

تے تھے، اس پر بھی انعام نہ ملا تو ہجو کہتے تھے، چنانچہ انوری اپنے ممدوح سے کہتا ہے،

سہ بیت رسم بود شاعران طامع را ۔۔۔ یکے مدیح و دوم قطعۂ تقاضائی

اگر نداد سوم شکر ورنہ وا د ہجا ۔۔۔ ازان چہ دو بیت بگفتم وگرچہ فرمائی

یعنی شاعرون کا قاعدہ ہے کہ تین نظمین کہتے ہین، پہلے مدح، پھر تقاضا، اب اگر صلہ مل گیا تو شکریہ ادا کرتے ہین اور نہ ملا تو ہجو کہتے ہین، ان تین نظمون مین سے دو تو مین کہہ چکا ہون یعنی مدح اور تقاضا، تیسرے کی نسبت فرمایئے کیا ارشاد ہے؟

اگرچہ ان بیہودگیون کی بنا پر بعض خلفاء و سلاطین نے بھی اس پیشہ ورانہ شاعری کو روکنا چاہا، چنانچہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے شاعرون کو صلہ دینا بند کر دیا، اور عالمگیر نے ملک الشعرائی کا عہدہ بالکل توڑ دیا تاہم اس ذلیل پیشے کا انسداد نہ ہو سکا، اس لیئے اردو شاعری اگرچہ اس زمانے مین شروع ہوئی جب کہ مسلمانون کی حکومت کا دور انحطاط تھا، تاہم شعراء کی قدردانی چونکہ لازمۂ ریاست ہو چکی تھی اس لیئے ہر نواب، ہر وزیر اور ہر امیر کے دربار سے کوئی نہ کوئی شاعر ضرور وابستہ ہوتا تھا،

ہم نے شعر الہند حصہ دوم مین ان تمام مربیانِ اردو شاعری کے نام تفصیل سے بتائے ہین جنھون نے اردو کے اکابر شعراء کی پرورش و پرداخت کی اور ان کو اطمینان خاطر کے ساتھ اردو شاعری کی ترقی دینے کا موقع ملا، لیکن اس موقع پر صرف اس کے اجمالی خلاصہ پر قناعت کرتے ہین،

دلی مین اردو شاعری ولی دکنی سے شروع ہوئی اور جب وہ دلی مین آئے تو شاہ والاجاہ نے ان کی قدردانی اور پرورش کی،

لکھنؤ مین آصف الدولہ نے شعراء کی نہایت قدردانی کی اور ان کی بیش قرار تنخواہین مقرر کین،

نوابانِ اودھ کے علاوہ شعراء کی قدردانی سب سے زیادہ مرزا سلیمان شکوہ نے کی، مرزا قادر بخش صابر نے تذکرہ گلستان سخن مین لکھا ہے کہ شعراء کو ان کی قدردانی سے ہمیانِ حرص بہ زر تھی مصحفی، انشاء، جرأت، میر سوز سب کے سب ان ہی کے دربار سے وابستہ تھے،

مرزا جہاندار شاہ بھی نہایت بلند حوصلگی سے شعراء کی سرپرستی کرتا تھا،

نوابان اودھ اور شہزادگان دلی کے علاوہ جن امراء و رؤسا نے شعراء کی قدردانی کی ان مین مہربان

خان رند محمد کا نام امتیاز خاص رکھتا ہے، چنانچہ سودا جب اول اول دلی سے نکلے تو سب سے پہلے ان کی قدردانی ان ہی کے دربار میں ہوئی، اور میر سوز نے بھی ان ہی کے خوانِ کرم سے فائدہ اٹھایا، نواب محمد خان امیر بھی شعراء کی قدر دانی میں اپنے ہمعصر امراء سے کم نہ تھے، قائم چاند پوری کو انھون نے اپنا استاد بنایا تھا، اور سو روپیہ ماہوار ان کی تنخواہ مقرر کی تھی، قائم خود کہتے ہیں،

جو قائم خوبی کونین ہے نقد تو خدمت کر محمد یار خان کی

قائم کو تو ان کی استادی کا شرف حاصل تھا، لیکن ان کے علاوہ اور شعراء بھی مثلاً فدوی لاہوری، میر محمد نعیم نعیم، پروانہ، علی شاہ مرادآبادی اور مصحفی وغیرہ بھی مقربین بارگاہ میں تھے، چنانچہ قائم نے ایک شعر میں شعراء کے اس اجتماع کا تذکرہ کیا ہے

تجکو قائم رکھے اللہ بہت سا اے امیر مجتمع سایہ میں ہیں جس کے سخندان ایسے

نواب محمد خان بھی خود شاعر تھے اور شعراء کی قدر دانی کرتے تھے جعفر علی خان حسرت ان کے استاد تھے، اور جرأت کا تعلق بھی ان کے دربار سے تھا، جس کی تصریح انھون نے شاعرانہ انداز میں اس طرح کی ہے،

مسلکہ گچھین تھے سدا عشق کے ہم جیسان کے ہوئے نوکر بھی تو نواب محمد خان کے

حسرت اور جرأت کے علاوہ اس زمانے کے اور شعراء بھی ان کی صحبت میں رہتے تھے،

غرض قدماء کے دور میں ہر امیر کے یہان شاعری کا ایک مخصوص صیغہ قائم ہوگیا تھا، جس کا ذکر مصحفی نے بعض شعراء کے حالات میں کیا ہے،

شمالی ہند کے علاوہ دکن میں راجہ چندو لال کی فیاضیون کا دریا بہہ رہا تھا، اور ہندوستان کے متعدد شعراء ان کے دربار سے فیضیاب ہو رہے تھے، نواب مصطفیٰ خان شیفتہ حسرت کے تذکرے میں لکھتے ہیں،

از چندسال بہ حیدر آباد رفتہ بجر گۂ شعرائے چندو لال است

لیکن اس دربار سے سب سے زیادہ فائدہ شاہ نصیر نے اٹھایا، اور متعدد بار حیدر آباد گئے اور صلہ و انعام سے مالا مال ہو کر آئے، ایک بار خود راجہ چندو لال نے سات ہزار روپیہ بھیجکر بلوا بھیجا اور وہان پہنچنے کے بعد پچیس روپیہ یومیہ مقرر کر دیا،

مشرقی ہندوستان مین امرائے عظیم آباد و مرشد آباد نے بھی شعراء کی دلجمعی کے سامان بہم پہنچائے، اور اس قدر دانی کی وجہ سے ان اطراف مین شعر و شاعری کو بڑی ترقی ہوئی، رکن الدین عشق، اشرف علی فغان، شاہ قدرت اللہ قدرت، دردمند، میر باقر حزین، جبیب قلی خان حسرت، الم خلف خواجہ میر درد، جودت مرشد آبادی وغیرہ سب کے سب امرائے عظیم آباد و مرشد آباد مثلاً خواجہ محمدی خان، مہاراجہ شتاب رائے، نواب غلام حسین خان، نواب اعظم خان، نواب سید احمد خان، صولت جنگ، نواب شوکت جنگ، راجہ دولت رام اور نواب علاء الدولہ سرفراز خان کے وظیفہ خوار تھے،

دلی مین ذوق و غالب نے بہادر شاہ کے خوان کرم سے زلہ ربائی کی۔

یہ تو قدماء کے دور سے لیکر متوسطین کے دور تک کی سرگذشت تھی، متاخرین کے دور مین واجد علی شاہ اختر، شعراء کے بڑے قدر دان تھے، اور ان کے دربار سے متعدد شعراء، مثلاً شفق، قاسم، درخشان، ہنر، عیش، بہار، مائل، اشرف، [illegible] دربار در وابستہ تھے، اور ان مین سات شخصون کو سبعہ سیارہ کا لقب ملا تھا، رند نے بھی ایک زمین مین واجد علی شاہ کے ارشاد سے سہ غزلہ لکھا ہے، اور اس کے مقطع مین ان کے دربار کی فیاضی اور قدر دانی کا اظہار اس طرح کیا ہے،

رند ہے سرکار عالی مین قدیمی جان نثار
کب اسے خلعت مین شمشیر و سپر ملتی نہین

واجد علی شاہ اور بہادر شاہ کے بعد جب دلی اور لکھنؤ مین بالکل سناٹا ہو گیا تو والیان ریاست

رام پور نے شعرائے لکھنؤ اور شعرائے دلی دونون کی یکسان طور پر قدر دانی کی اور اس کا سلسلہ نواب یوسف علی خان ناظم کے زمانہ سے شروع ہوا جو شعر و سخن کے ساتھ نہایت ذوق رکھتے تھے اور ابتدا مین مومن خان سے مشورہ کرتے تھے، لیکن بعد کو مرزا غالب کے شاگرد ہوئے اور سو روپیہ ماہ بماہ ان کی خدمت مین بھیجتے رہے اور اگر رام پور مین رہین تو اس پر بہ نام دعوت روپیہ کا اور اضافہ "اخیر مین منشی مظفر علی خان اسیر، اور سب سے اخیر مین منشی امیر احمد صاحب امیر مینائی کو بھی اپنا کلام دکھایا،

نواب یوسف علی خان بہادر کی وفات کے بعد نواب کلب علی خان مسند آرائے ریاست ہوئے تو انھون نے اہل کمال کی قدر دانی مین نواب یوسف علی خان سے بھی زیادہ فیاضی سے کام لیا، بالخصوص ان کا دربار شعرائے لکھنؤ مثلاً منشی مظفر علی خان اسیر، منشی امیر احمد صاحب امیر مینائی، حکیم سید ضامن علی صاحب جلال، شیخ امداد علی صاحب بحر، خواجہ ارشد علی خان قلق، حسین علی خان شناور، خواجہ محمد بشیر صاحب، منشی امیر اللہ صاحب تسلیم، صاحب عالم مرزا رحیم الدین حیا، مرزا معین الدین حیدر، آغا علی نقی غنی، آغا محمد شیرازی نثار، مرزا احمد علی صاحب، سید آل رضا رند، بلگرامی، منشی گوبند لال صاحب صبا، لالہ گنج بہاری لال صاحب حیرت، میر یار علی خان صاحب جان کا سب سے بڑا ملجا و ماوی بن گیا،

دلی کے شعرا مین نواب مرزا داغ نے ایک مدت تک ان کی رفاقت مین نہایت مسرت کے ساتھ زندگی بسر کی، چنانچہ خود فرماتے ہین،

ہر چند رام پور مین گھبرا رہا ہے داغ　　　　جاتا کہان ہے کلب علی خان کو چھوڑ کر

شعرائے دلی اور شعرائے لکھنؤ کے اس اجتماع و اختلاط سے لکھنؤ کی شاعری کا رنگ بہت کچھ بدل گیا، اور منشی امیر احمد صاحب امیر جو پہلے لکھنؤ کے رنگ مین کہتے تھے، اب داغ کے رنگ مین کہنے لگے، چنانچہ خود کہتے ہین ؎

پچھلا کلام بھی ہے جو اس مین شریک امیر　　　　دیوان مین اب کا رنگ کہین ہے کہین نہین

بالخصوص حکیم سید ضامن علی جلال تو بالکل دلی کے رنگ میں کہنے لگے، اور منشی امیراللہ تسلیم وغیرہ نے بھی روزمرہ اور صفائی زبان کی طرف خاص طور پر توجہ کی،

نواب کلب علی خان بہادر کے بعد نواب سید حامد علی خان بہادر نے منشی محمد احمد صاحب صریر مینائی خلف منشی امیر احمد صاحب امیر مینائی کو اپنا استاد بنا کر اپنے اسلاف کی سنت قدیمہ کو دوبارہ زندہ کیا، اور حکیم سید ضامن علی جلال سے بھی سلوک کرتے رہے، اسی آخری دور میں ہز ہائی نس نواب میر محبوب علی خان بہادر والی دکن نے نواب مرزا داغ کی قدر دانی فرما کر اردو شاعری کا پایہ اور بھی بلند کر دیا، بہت سے اردو شعرا اگرچہ امرار وسلاطین کے درباروں میں ہمیشہ وابستہ رہے ہیں، اور بڑے بڑے صلے اور انعامات حاصل کیئے ہیں، لیکن حضور نظام حیدرآباد کی فیاضی نے نواب مرزا داغ کی جو بیش قرار تنخواہ مقرر کی، اس کی نظیر سے اردو شاعری کی تاریخ خالی ہے،

نواب صاحب مرحوم کے بعد ہز اگزالٹیڈ ہز ہائی نس میر عثمان علی خان بہادر نے بھی اس آئین حسن کو قائم رکھا، اور حافظ جلیل حسن جلیل کی قدر دانی فرما کر اور تمام علوم و فنون کی طرح اردو شاعری کی بھی سرپرستی فرمائی،

شاعری کی پیشہ ورانہ تاریخ کے سلسلے مین ہمارے لیئے یہ بات قابل مسرت ہے کہ اردو شعرا کو قصائد پیش کرنے اور صلہ وانعامات کے حاصل کرنے مین وہ زحمتین اور مصیبتین پیش نہین آئین جو شعرائے فارسی کو پیش آتی رہین، یہ بات بھی قابل فخر ہے کہ شعرائے فارسی مین بجز صوفی شعراء کے جو دنیا سے الگ تھلگ رہتے تھے، کوئی خوددار شاعر ایسا نہین تھا جس نے صلہ طلبی سے گریز کی ہو، حالانکہ عربی شعرا مین اس قسم کے بہت سے لوگ گذرے ہین جنھون نے شاعری کو صلہ طلبی کا ذریعہ نہین بنایا، اگرچہ ایرانی شعرا مین عرفی نے نہایت فخر وغرور کے ساتھ کہا تھا،

قصیدہ کار ہوس پیشگان بود عرفی تو از قبیلۂ عشقی وظیفہ ات غزل است

لیکن عملی طور پر وہ بھی اسی ہوس پیشون مین داخل تھا اور نہایت پرزور مدحیہ قصائد کہتا تھا، البتہ اس مین دو خصوصیتین ایسی تھین جو فارسی شاعری کے اور شعراء سے اس کو ممتاز کر دیتی تھین، ایک تو یہ کہ اگرچہ مدحیہ قصائد اس کو مجبوراً لکھنے پڑتے تھے تاہم وہ اس کو اپنے لیے موجب ننگ و عار سمجھتا تھا، چنانچہ ایک قصیدے مین کہتا ہے،

ز خاندان اصیلم ہمین گواہم بس کہ شرم مدحت تو خون زچہرہ بیرون داد

دوسرے یہ کہ قصائد مین وہ ممدوح کے ساتھ اپنے ذاتی اوصاف بھی بیان کرتا ہے، لیکن یہ بات نہایت فخر و غرور کے ساتھ بیان کی جا سکتی ہے، کہ اردو شعراء مین آتش و ناسخ نے ان ہوس پیشہ شعراء کی صف سے اپنے آپ کو ہمیشہ علحدہ رکھا اور عمر بھر صرف غزل لکھتے رہے، قصیدہ گوئی سے اپنے قلم کی زبان کو کبھی آلودہ نہین کیا، عرب کے مشہور غزل گو شاعر عمر بن ربیعہ نے ایک بادشاہ سے کہا تھا کہ

"مین صرف عورتون کی مدح کرتا ہون، بادشاہون کی مدح نہین کرتا"،

اور اردو شعراء مین بھی ناسخ و آتش نے اپنی عمرین عورتون کی مدح مین صرف کر دین اور کسی کی مدح نہین لکھی،

اسی غیرت و خودداری کی بنا پر بروایت مولوی محمد حسین آزاد ناسخ نے کسی کی نوکری نہین کی، سرمایہ خداداد اور جوہر شناسون کی قدردانی سے نہایت خوشحالی کے ساتھ زندگی بسر کی، پہلی دفعہ الہ آباد آئے ہوے تھے، چو راجہ چندولال نے ۱۲ ہزار روپیہ بھیجکر بلا بھیجا، انھون نے کہا "مین نے سید کا دامن پکڑا ہے اسے چھوڑ نہین سکتا، یہان سے جاؤن گا تو لکھنؤ ہی جاؤن گا" راجہ موصوف نے پھر خط لکھا بلکہ ۱۵ ہزار روپیہ بھیجکر بڑے اصرار سے کہا کہ "یہان تشریف لایئے تو ملک الشعراء کا خطاب دلوا دون گا، حاضری دربار کی قید نہ ہوگی، ملاقات آپ کی خوشی پر رہے گی" انھون نے منظور نہین کیا،

نواب غازی الدین حیدر کے زمانے مین جب ان کی تعریفون کی آوازین بلند ہوئین تو انھون نے

اپنے ذریعہ نواب معتمد الدولہ آغا میر سے کہا کہ "اگر شیخ ناسخ ہمارے دربار میں آئین اور قصیدہ سنائین تو ہم انھین ملک الشعرا کا خطاب دین" معتمد الدولہ نے جب یہ پیغام پہنچایا تو انھون نے بگڑ کر جواب دیا کہ مرزا شکوہ سلیمان بادشاہ ہو جائین تو وہ خطاب دین، یا گورنمنٹ انگلشیہ خطاب دے، ان کا خطاب لیکر مین کیا کرون گا" لیکن اس شان استغنا کے مقابلہ مین غالب کی اخلاقی حالت کیا تھی؟ اس کا جواب وہ خود نہایت فخر کے ساتھ دیتے ہین،

ہوا ہے شہ کا مصاحب پھرے ہے اترانا وگرنہ شہر مین غالب کی آبرو کیا ہے

آتش کی فقیرانہ زندگی کے واقعات تو اس سے بھی زیادہ موثر ہین، مولوی محمد حسین آزاد لکھتے ہین،

"۸۰ روپیہ مہینہ بادشاہ لکھنؤ کے یہان سے ملتا تھا، ۸۰ روپیہ گھر مین دیدیتے تھے، باقی غربا اور اہل حاجت کو کھلا پلا کر مہینہ سے پہلے ہی فیصلہ کر دیتے تھے، پھر توکل پر گذارہ تھا، اس عالم مین کبھی آسودہ حال رہتے تھے، کبھی ایک آدھ فاقہ بھی گذر جاتا تھا، جب شاگردون کو خبر ہوتی تو ہر ایک کچھ نہ کچھ لیکر ضرور حاضر ہوتا اور کہتا کہ "آپ ہم کو اپنا نہین سمجھتے کہ کبھی اظہار حال نہین فرماتے" جواب مین کہتے کہ "تم لوگون نے کھلا کھلا کر ہمارے نفس حریص کو فربہ کر دیا ہے، انھون نے جاہ و حشمت سے ظاہر آرائی نہین چاہی، نہ امیرون کے دربار مین جا کر غزلین سنائین، نہ ان کی تعریف مین قصیدے کہے"

لیکن اکابر شعرائے دلی کی حالت اس سے بالکل مختلف اور اس کے مقابل مین نہایت پست تھی، مومن خان نے تو بے شبہہ مدحیہ قصیدے نہین لکھے، صرف ایک مدحیہ قصیدہ راجہ اجیت سنگھ پسر راجہ کرم سنگھ کے شکریہ مین اُس وقت لکھا ہے جب انھون نے ان کو ایک ہاتھی دیا تھا، اس کے علاوہ انھون نے کسی کی مدح مین قصیدہ نہین لکھا، وہ اسقدر غیور تھے کہ کسی عزیز یا دوست کا ادنیٰ احسان بھی گوارا نہین کرتے تھے، ان کے تمام قصائد نعت و منقبت مین ہین، لیکن مومن کے علاوہ ذوق کی نسبت ان

سب سے بڑے معتقد اور شاگرد مولوی محمد حسین آزاد نے لکھا ہے کہ

"ہر ایک جشن مین ایک قصیدہ کہتے تھے اور خاص خاص تقریبین جو پیش آتی تھین، وہ الگ تھین، جب تک اکبر بادشاہ زندہ تھے۔ ان کا دستور تھا کہ قصیدہ کہہ کر لے جاتے اور اپنے آقا یعنی ولیعہد بہادر کو سناتے، دوسرے دن ولی عہد ممدوح اس مین اپنی جگہ بادشاہ کا نام ڈلوا کر لے جاتے اور دربار شاہی مین سنواتے"

یعنی ان کا قصیدہ ایک ایسا سانچہ تھا جس مین وہ ہر شخص کو ڈھال لیتے تھے، اور مختلف انسانون کے اوصاف کا اختلاف اس مین بالکل خلل انداز نہین ہوتا تھا،

غالب کی حرص و آز ذوق کی حرص و آز پر بھی غالب تھی، چنانچہ ڈاکٹر عبد اللطیف نے اس کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ "دلی کے دربار شاہی نے اگرچہ غالب کا خیر مقدم نہایت تپاک سے کیا اور نجم الدولہ دبیر الملک اور نظام جنگ کے خطابات عطا کئے، اس کے ادبی فتوحات کے صلہ مین منصب بھی عطا ہوا، لکھنؤ اور رامپور مین بھی قدر و منزلت ہوئی اس کے علاوہ اہل علم قدر دانان سخن کی بھی کمی نہ تھی، پھر بھی غالب کو اپنی ادبی کوششون کی ناقدر دانی کی شکایت رہی، مولانا حالی کی مستقل شہادت موجود ہے کہ مرزا غالب مالی حیثیت سے کبھی ناموافق حالات مین گرفتار نہین ہوئے، دوستون اور مربیون کی مالی اعانت کی کوئی انتہا نہ تھی، لیکن تاہم غالب کے دل مین قناعت کی لذت پیدا نہین ہوئی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے بعض قصائد بالکل فقیرون کی صدا ہو گئے، اور انھون نے نہایت مبتذل طریقہ سے ممدوح کے حضور مین صلہ طلبی کی درخواست کی

نہ کہون آپ سے تو کس سے کہون	مدعائے ضروری الاظہار
پیر و مرشد اگرچہ مجھ کو نہین	ذوقِ آرایش سر و دستار
کچھ تو جاڑے مین چاہئیے آخر	تا نہ دے باد زمہریر آزار
کچھ خریدا نہین ہے اب کی سال	کچھ بنایا نہین ہے اب کی بار

رات کو آگ اور دن کو دھوپ — بھاڑ مین جائین ایسے لیل و نہار
بسکہ لیتا ہون ہر مہینہ قرض — اور رہتی ہے سود کی تکرار
میری تنخواہ مین تہائی کا — ہو گیا ہے شریک ساہو کار
آپ کا بندہ اور پھرون ننگا — آپ کا نوکر اور کھاؤن اُدھار
میری تنخواہ کیجے ماہ بماہ — تا نہ ہو مجھ کو زندگی دشوار

غرض غزل مین وہ اخلاقی حقیقت سے جسقدر بلند تھے اسی قدر قصیدہ مین پست ہوگئے، قصیدے کے ان اشعار سے ان کی غزل کے ان اشعار کا مقابلہ کرو، تو یہ نشیب و فراز نہایت واضح طور پر نمایان ہوگا،

بے طلب دین تو مزا اس مین سوا ملتا ہے — وہ گدا جس کو نہ ہو خوے سوال اچھا ہے
بخشش یہ دو جہان کے آئی تھی ہمت دہر — لیکن نہ یان زبان تک حرفِ سوال آیا
مہر کی ہے قدر تو ہر بار سے بچ — مثلِ سایۂ دیوار نہ کھینچ
دونون جہان دے کے وہ سمجھے یہ خوش رہا — یان آپڑی یہ شرم کہ تکرار کیا کرین
نسیۂ نقد دو عالم کی حقیقت معلوم — لے لیا مجھ سے میری ہمت عالی نے مجھے

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کسی شاعر کے اشعار سے اس کے کیرکٹر کے متعلق کوئی راے قائم کرنا صحیح نہیں ہے عربی شعرا مین ابو العتاہیہ زہد و قناعت کے مضامین نہایت کثرت سے باندھتا تھا لیکن اس سے زیادہ کوئی شاعر حریص بھی نہ تھا، لیکن با اینہمہ دریوزہ گری، ایران مین شعرا کی قدر و منزلت قائم تھی، بڑے بڑے شاہنشاہ شعرا کو تخت پر اپنے برابر بٹھاتے تھے بلوقیون کا سب سے بڑا تاجدار سنجر انوری کے اس کے گھر ملنے جاتا تھا، عباس صفوی نے شفائی کی تعظیم کے لئے عین کوکبۂ سواری کے وقت گھوڑے سے اتر جاتا اردو شعرا اگرچہ اس درجے کو نہین پہنچے تاہم وہ بھی کبھی ذلیل و خوار نہین ہوئے اور امرا و سلاطین کی رونق محفل بنے رہے،

لیکن اس کے بالکل برعکس اردو شاعری کے اخیر دور کے بعد جب دور جدید شروع ہوا تو شعرا کی حالت ناگفتہ بہ ہو گئی، اب نہ امرا و سلاطین کے دربار رہے، نہ قصیدہ گوئی اور صلہ و انعام کا رواج رہا، اس لیے ایک مدت تک تو دور جدید کے شعرا کس مپرسی کی حالت مین رہے، اب چند دنون سے پبلک مشاعروں کا عام رواج ہوا ہے، اس مین دور جدید کے برگزیدہ شعرا محنتانہ اور سفر خرچ دیکر بلائے جاتے ہین، پہلے تو خط و کتابت کر کے یہ محنتانے بڑی رد و قدح کے ساتھ طے کیے جاتے ہین، پھر مشاعرے مین آکر یہ شعرا اپنی ایک غیر طرحی غزل نہایت ترنم ریز لہجے مین سنا کر پبلک سے داد اور صاحب مشاعرہ سے اپنا طے شدہ محنتانہ اور سفر خرچ لیکر واپس جاتے ہین اور بعض تو ایسے پست و مبتذل ہوتے ہین کہ فیس اور سفر خرچ پیشگی وصول کر کے کھا جاتے ہین، اور بعض مشاعرہ مین آنے کے بعد طے شدہ رقم سے زیادہ کے طالب ہوتے ہین اور اس کے لیے جھگڑتے ہین، اس لیے اس زمانہ کے شعرا کی اخلاقی حالت پرانے قصیدہ گو شعرا سے بھی زیادہ گئی گذری ہو گئی ہے، اور چونکہ آجکل کے مشاعرے عموماً غیر طرحی ہوتے ہین، اس لیے دور جدید کا شاعر اپنی ایک ہی غزل کا اعادہ مختلف مشاعرون مین کرتا رہتا ہے،

دور قدیم کا ہر شاعر متعدد دیوانون کا مالک ہوتا تھا جس مین حروف تہجی کے اعتبار سے ردیف وار غزلین درج ہوتی تھین لیکن اب اکثر شعرا کے پاس تو صرف ایک قلمی بیاض ہوتی ہے، اور بعض شعرا نے چھوٹے چھوٹے دواوین بھی جمع کر کے چھپوا دیئے ہین، جن کا زیادہ تر حصہ شاعری کی حقیقت، شاعر کی سوانح عمری، اس کی شاعری کی نشو و ارتقا کی تاریخ، احباب کی تقریظ و تنقید اور پیش لفظ پر مشتمل ہوتا ہے، اس طرح شاعری کو بجائے ترقی کے تنزل ہوتا جاتا ہے،

قدیم دور مین شاعری کی ترقی مین امرا و سلاطین کی فیاضیون سے زیادہ جس چیز نے شاعری کو ترقی دی وہ ان امرا و سلاطین کی قابلیت اور نکتہ سنجی تھی، جریر نے خلیفہ عبد الملک کے سامنے قصیدہ پڑھا اس کی ابتدا اس شعر سے کی

اتصحو ام فوادک غیر صاح

تو ہوش مین آئے گا یا تیرا دل ہوش مین نہین آئے گا،

اگرچہ شاعر نے اس مصرعہ مین خود اپنے آپ کو مخاطب کیا تھا، تاہم چونکہ اس کا مخاطب عبد الملک بھی ہو سکتا تھا، اس لیے عبد الملک نے اس طرز خطاب کو نہایت ناپسند کیا۔

ایک بار ذو الرمہ نے عبد الملک بن مروان کے سامنے یہ قصیدہ پڑھا،

ما بال عینك منها الماء ینسکب

تمھاری آنکھ کی کیا حالت ہے کہ اس سے آنسو بہتے رہتے ہین

ذو الرمہ نے خود اپنے آپ سے خطاب کیا تھا، لیکن چونکہ عبد الملک کی آنکھون مین آشوب تھا، جن سے آنسو بہتے رہتے تھے، اس لیے اس نے خیال کیا کہ ذو الرمہ نے اس کو یا تو مخاطب کیا ہے یا اس پر تعریض کی ہے، اس لئے اس کو سخت ناگواری ہوئی، اور ذو الرمہ کو دربار سے نکلوا دیا، اسی طرح ہشام بن عبد الملک کے سامنے ابو نجم نے یہ قصیدہ پڑھا،

والشمس قد کادت ولما تفعل   کانما فی الافق عین الاحول

چونکہ ہشام احول تھا اس لیے اس کو سامنے سے ہٹا دیا،

ایک بار نعمان بن منذر نے ایک سایہ دار درخت دیکھا جو پھولون سے لدا ہوا تھا، وہین اتر پڑا اور خورد و نوش کا سامان کر دیا، تاکہ اس منظر سے لطف اندوز ہو لیکن ایک شاعر نے کہا کہ "یہ درخت کیا کہتا ہے؟"

نعمان نے پوچھا کیا کہتا ہے؟ اس نے یہ اشعار پڑھے

رب رکب قد اناخوا حولنا   یشربون الخمر بالماء الزلال

بہت سے قافلے ہمارے نیچے اترے   اور خالص پانی ملا کر شراب پینے لگے

عطف الدہر علیھم فتوا   وکذاك الدہر حال بعد حال

لیکن زمانے کی گردش نے انکو ہلاک کر دیا   اور زمانہ کا یہی حال ہے کہ ابھی کچھ تھا اور ابھی کچھ

اُس نے پند و موعظت کی غرض سے یہ اشعار کہے تھے، لیکن چونکہ یہ پند و موعظت کا کوئی موقع نہ تھا، اس لئے نعمان کو سخت ناگواری پیدا ہوئی اور دسترخوان کو سامنے سے ہٹا دیا،

امراء و سلاطین کی اس قسم کی اور بہت سی تنقیدین عربی علم ادب کی کتابون مین مذکور ہین جن سے اہل ادب نے قصیدہ گوئی کے تنقیدی اصول بنائے ہین،

عرب کی طرح ایران مین بھی امراء و سلاطین نے شعراء پر نہایت عمدہ تنقیدین کی ہین، جن سے شعراء اپنے کلام کی اصلاح کرتے تھے اور اس کو ترقی دیتے تھے، ظفر خان صوبہ دار کشمیر کی تنقیدون سے مرزا صائب کے کلام مین جس طرح ترقی ہوئی اس کا اعتراف خود مرزا صائب نے ایک شعر مین کیا ہے،

توجان زدخل بجا مصرع مرا دادی تو از فصاحت دادی خطاب سحبانم

ایک دفعہ خاقانی نے شروان شاہ کو یہ شعر لکھ بھیجا:—

دشئے دہ کہ در بزم گیرد یا دستاقے کہ دربرش گیرم

شروان شاہ نے کہلا بھیجا کہ "چرا ہر دو نخواست" یعنی دونون چیزین کیون نہین مانگین، خاقانی نے ایک مکھی کے بال و پر نوچ کر بھیجے، کہ مین نے "بادشاہ سے" لکھا تھا، مکھی نے ایک نقطہ دیکر بے کو یے کر دیا، غرض ایران کے امراء و سلاطین کی نکتہ سنجی اور نکتہ آموزی نے شاعری کا قالب بدل دیا ہے،

چنانچہ اکبری دور مین فارسی شاعری نے جو نیا دلکش اسلوب اختیار کیا، وہ حکیم ابو الفتح گیلانی کی نکتہ آموزی کا نتیجہ تھا، مآثر رحیمی مین ہے،

سبب تازگی شعر سخندانان این زمان اعتقاد آن ست کہ تازہ گوئی کہ درین زمان در میانہ شعراء مستحسن است شیخ فیضی و مولانا عرفی شیرازی وغیرہ بآن روش حرف زدہ اند باشارہ و تعلیم ایشان (یعنی حکیم ابو الفتح گیلانی) بودہ،

جزئی تنقیدون کے علاوہ فارسی شاعری کا بہترین سرمایہ انہی قدردانِ سخن کی ایما سے فراہم ہوا،

سامانیون نے دقیقی سے شاہنامہ کی بنیاد رکھوائی، سلطان محمود نے اس کی تکمیل کرائی، نظامی نے مخزن اسرار بہرام شاہ کے اشارے سے لکھی، منوچہر شیروانی نے خواجہ نظامی کو اپنے ہاتھ سے خط لکھ کر لیلیٰ مجنون کی فرمایش کی، سلطان غیاث الدین قنغری نے نظامی سے ہفت پیکر لکھوائی،

محتشم کاشی نے جب عباس صفوی کی مدح مین قصیدہ لکھا تو اس نے کہلا بھیجا کہ میری مدح سے کیا فائدہ، جگر گوشۂ رسول کی شان مین کچھ لکھو تو دین و دنیا دونون ہاتھ آئین، محتشم نے امام حسین علیہ السلام کا مرثیہ لکھا، جس کی نسبت عام اتفاق ہو کہ فارسی شاعری اس کی نظیر سے خالی ہے،

امرا، وسلاطین شعراء سے واقعہ نگاری کا کام بھی لیتے تھے، کیونکہ امرا و سلاطین کے یہان شاہی تاریخ لکھنے کا بھی دستور تھا، یعنی خود بادشاہ کے حکم سے اور بادشاہ کی نگرانی مین سلطنت کے تمام فتوحات اور واقعات لکھے جاتے تھے، مثلاً شاہجہان نامہ، اور اقبالنامہ وغیرہ اس قسم کی تاریخین شعراء سے نظم مین لکھوائی جاتی تھین اور ان کو شاہنامہ کہتے تھے، یا کبھی خود اس کے نام سے موسوم کرتے تھے، مثلاً ہاتفی نے تیمور کے حال مین تیمور نامہ لکھا، قاسمی گونابادی نے عباس صفوی کے واقعات نظم کیے، کلیم نے شاہجہان نامہ لکھا، آذری نے بہمنیون کے حالات قلمبند کیے، جو بہمن نامہ کے نام سے مشہور ہے، وہ ناتمام رہ گیا تھا، نظیری اور سامعی نے پورا کیا، فیضی نے اکبرنامہ لکھنے کا ارادہ کیا تھا، اور کچھ لکھا بھی تھا، لیکن پورا نہ کرسکا، حضرت امیر خسرو نے تغلق نامہ لکھا تھا، اور جہانگیر کو یہ کتاب بہت پسند تھی، لیکن اس کی ایک داستان گم ہوگئی تھی، سنہ ۱۰۱۵ھ مین حکم دیا کہ دربار کے شعراء گم شدہ داستان کو نظم کرکے پیش کرین، سب نے فکر کی، لیکن حیاتی کاشی کی نظم جہانگیر کو سب سے زیادہ پسند تھی، اور اس کے صلے مین اس کو اشرفیون مین تلوایا،

اردو شاعری کے قدردانون مین اگرچہ اس قسم کے نقاد کم پیدا ہوئے، تاہم اردو زبان ان قدردانون کے احسانات سے بالکل سبکدوش نہین ہے، چنانچہ سید انشاء نے دریائے لطافت مین بعض امراء کی ایجادات واختراعات کا تذکرہ کیا ہے، مثلاً نواب عماد الملک کی نسبت لکھتے ہین،

دیگر نواب عماد الملک مغفور کہ موجد بیشتر قوانین این زبان است در بحاورش ہمہ مقبول،

نواب سعادت علی خان نے اردو زبان اور اردو شاعری پر جو احسانات کیے ہیں، سید انشاء نے دریائے لطافت میں متعدد موقعوں پر ان احسانات کا تذکرہ کیا ہے، ایک موقع پر لکھتے ہیں،

در وقت حضرت پیر و مرشد چہرۂ عبارت باآئین جدید و طرز دلفریب، و تحقیق الفاظ و ملاحظہ فصاحت و مراعات بلاغت لطیفہ گوئی بذلہ سنجی و شستگی فقرہ ایجاد چیزہائے خوب بسیار است و سوائے اشخاص صحیح و قابل و بلیغ مہمیز یہیچ کس پسند خاطر ملکوت ناظر نیست،

لکھنؤ میں متوسطین کے زمانے میں تحقیق الفاظ و اصلاح زبان کا جو ذوق پیدا ہوا اسکی داغ بیل نواب سعادت علی خان وغیرہ کے دور میں پڑ چکی تھی، جس کو شیخ ناسخ اور ان کے تلامذہ میں میر علی اوسط رشک وغیرہ نے ترقی دی اور متاخرین کے دور میں حکیم سید ضامن علی جلال اور منشی امیر احمد مینائی نے اردو لغت پر جو کتابیں لکھیں وہ حقیقت انہی امراء کی قدردانیوں کا نتیجہ ہیں لیکن دور جدید میں کیا ہو رہا ہے؟ بڑے بڑے مشاعرے ہوتے ہیں اور ترنم خیز لہجہ میں غزلیں نظمیں اور رباعیاں پڑھی جاتی ہیں، بلکہ کبھی کبھی ٹھمری، دادرا اور گیت بھی لیکن شعراء کے پاس شاعری کا کیا سرمایہ ہے؟ عموماً ایک چھوٹی سی بیاض اور کبھی کبھی ایک چھوٹا سا مجموعۂ اشعار، نہ تحقیق الفاظ کی پروا، نہ صحت محاورہ کا خیال، نہ متروکات کی طرف توجہ، نہ شاعری کے مقتضیات اصول و قواعد کی پابندی کہ یہ سب چیزیں آزادیٔ خیال کی راہ میں سنگ گراں ہیں، مشہور شعراء اس زمانے میں بھی ہیں لیکن دور قدیم، دور متوسطین بلکہ دور متاخرین کے اساتذہ کے مقابل میں ان کی کیا وقعت ہے؟ قدماء، متوسطین اور متاخرین کے زمانے میں ہر استاد تلامذہ کا ایک مخصوص حلقہ رکھتا تھا، جن میں بعض خود استادی کا درجہ رکھتے تھے، لیکن اس زمانے کے مشہور شعراء کا یہ حال ہے کہ ؎

اکیلے پھر رہے ہیں یوسف بے کارواں ہو کر

نہ ان کا کوئی استاد ہے نہ یہ خود کسی کے استاد ہیں، اس سے زیادہ شاعری اور شاعری کے ساتھ شاعر کی بے وقعتی کیا ہو سکتی ہے؟

امام بیہقی کی ایک لطیف تصنیف

کتاب المدخل الی السنن

از جناب محفوظ الکریم صاحب معصومی ایم اے اُستاد مدرسۂ عالیہ کلکتہ

(۲)

پیش نظر نسخہ کے اصول دو قدیم نسخے ہیں، چنانچہ ان دونوں کے اختلافات پر جا بجا تنبیہ موجود ہے، ان میں سے ایک نسخہ کے لئے "ھ" اور دوسرے کے لئے "ص" کی علامتیں استعمال کی گئی ہیں نسخہ "ص" کی تاریخیت خود کاتب نے بہ تصریح ظاہر کر دی ہے، لیکن نسخہ "ھ" کے متعلق پورے مخطوطہ میں کوئی اشارہ موجود نہیں کہ اس کے بارہ میں صحیح راے قائم کی جائے، البتہ ہمارا ذاتی طور پر یہ قیاس ہے کہ نسخہ "ھ" سے شیخ ابن الصلاح کے شیخ منصور بن عبد المنعم الفراوی کا نسخہ مراد ہو تو عجب نہیں، نسخہ "ص" اس اعتبار سے نسخہ "م" پر فوقیت رکھتا ہے کہ اس میں جو زیادات پائے جاتے ہیں وہ نسخہ "م" میں نہیں ہیں مثلاً باب مایستحب للعالم من ... نستفیہات کی آخری سطریں جن کی ... وقد روی ... مرفوعاً ... ختم ہوتی ہے ان میں سے سطروں پر خط تنبیہ اور اس کے ... ات میں ... پر یہ تحریر ہے کہ: سقط من "م" من هنا الی آخر الباب وثبت فی "ص" ۔ اسی قسم کی تنبیہات دو ... مقاموں میں بھی ملتی ہیں، نسخہ ص کی اصلیت جن تعلیقات سے ظاہر ہوتی ہے ... بعض یہ ہیں کہ

(۱) ایک سند میں العباس بن سالم التیمی کی نسبت "التیمی" پر خط کھینچ ... اس کے ... حاشیہ پر یہ عبارت مرقوم ہے: قال الصابئ بن ... کوصوابہ اللخمی ... ۲۶

(۲) باب لایحدث قوماً حدیثاً لاتبلغہ عقولہم کی آخری روایت اس طرح شروع ہوتی ہے أخبرنا الشیخ ابو عبد الرحمن السلمی ثنا محمد بن صبیح الجوھری الخ السلمی پر خط تنبیہ ہے ...

شیریہ تحریر ہے : بخط الضیاء بن عساکر بلغت فی جمادی الاولیٰ سنۃ ثلاث وخمسین (ورق ۱۱)

(۳) ایک روایت کی ابتدا اس طرح ہوتی ہے : اخبرنا ابو حازم الحافظ انبا ابو الحسین محمد بن محمد بن یعقوب الخ اس سطر کی محاذات میں یہ تحریر نظر آتی ہے : بخط الضیاء فی حاشیۃ اصلہ زیادۃ فی سنۃ سبع فی ذی الحجۃ ، اسی صفحہ میں ابو حازم الحافظ کی ایک اور روایت مذکور ہے ، اور بالمقابل یہ الفاظ مرقوم ہیں : وبخط الضیاء زیادۃ فی سنۃ سبع فی ذی الحجۃ (ورق ۴۴)

تصریحات بالا سے یہ بالکل واضح ہے کہ نسخہ "ض" سے مراد ضیاء الدین ابن عساکر (المتوفی ۵۶۳ھ) کا نسخہ ہے ، الضیاء کا پورا نام ہبۃ اللہ[1] بن الحسین بن ہبۃ اللہ بن عبد اللہ ہے ، جو مشہور حافظ حدیث ابو القاسم بن عساکر کے برادر بزرگ اور شیخ ہیں ، کتاب السنن الکبریٰ للبیہقی کے اصول النسخ میں بھی الضیاء کے نسخہ کا شمار تھا چنانچہ طبع حیدر آباد[2] میں اس کے بعض اجزاء کا حوالہ آتا ہے ، در ابن الصلاح کے حلقۂ سماع کا نسخہ جن اصول کے مقابلہ سے تیار ہوا تھا ان میں سے ایک اصل اگرچہ حافظ ابو القاسم ابن عساکر کی طرف منسوب ہے ، لیکن بہت ممکن ہے کہ یہ نسخہ الضیاء بن عساکر کا ہو اور بعد میں چھوٹے بھائی[3] کے قبضہ تصرف میں آگیا ہو ، اس خیال کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ کتاب السنن کے اس اصل کی علامت شیخ ابن الصلاح نے[4] "ض" بتائی ہے ،

مخطوطہ کے آخری ورق (۵۰) کے دونوں صفحوں میں اس کتاب کے سماعات کی یادداشتیں ہیں ، خصوصاً (ورق ۵۰ ب) تو صرف سماعات ہی سے پر ہے ، ان میں سے اکثر مجالس میں اسی نسخہ کا پیش نظر رہنا ظاہر ہوتا ہے ، اس نسخہ کی تاریخی اہمیت کو واضح کرنے کے لئے سماعات کی تفصیل ضروری ہے ،

---

[1] طبقات شافعیہ (جلد ۴ ص ۲۶۰) [2] وفیات (ترجمہ ابو القاسم بن عساکر رقم ۴۵۲) [3] السنن الکبریٰ جلد ۲ ص ۴۶۱ ، ۴۶۳ ، الضیاء بجائے الضیاء مصحف ہو [4] ایضاً جلد ۱ ص ۵۱

(الف) اس نسخہ میں پہلی دفعہ شیخ ابن الصلاح شہرزوری[5] (۵۷۷ھ-۶۴۳ھ) کی مجلس درس میں سماع کیا گیا جس کی آخری تاریخ ۱۰ رجب ۶۳۵ھ ہے؛ یہ وہ زمانہ ہے جب ابن الصلاح دار الحدیث الاشرفیہ (دمشق) میں مسند آرائے مشیخت تھے۔ سامعین میں عبید اللہ احمد بن محمد الموصلی اور مجالس سماع کے قاری شیخ مجد الدین الاسفرائینی[6] کے علاوہ اور نام مذکور نہیں۔ سماع کی عبارت جو ذیل میں ثبت ہوگی جیسا کہ اس کے آخری الفاظ سے مترشح ہے، عبید اللہ الموصلی کی تحریر قلم کا نمونہ ہے۔ مجالس کی تعداد غیر مصرح ہے، لیکن اسی قلم سے پورے مخطوطہ میں ہر مجلس کے خاتمہ پر یادداشت تحریر ہے، مثلاً ورق ۲ (الف) میں حاشیہ پر "بلغ سماعاً وعرضاً فی الثلاثین وللہ الحمد" مرقوم ہے۔ اور اسی قسم کی تحریریں التزاماً "بلغ سماعاً وعرضاً" کے الفاظ کے ساتھ کل ستر مواقع میں پائی جاتی ہیں، آخری تحریر مجلس "السادس والخمسون" کے خاتمہ پر ورق ۵۳ (ب) میں نظر آتی ہے، اس لحاظ سے پوری کتاب کا سماع ستاون مجلسوں میں ختم ہوا ہوگا۔ بہرحال سماع کی اصل عبارت پیش کی جاتی ہے:-

بلغت سماعاً لجمیعہ وعرضاً لمعظمہ علی شیخنا الامام العالم العامل
الحافظ المتقن المفتی تقی الدین ابی عمرو عثمان بن عبد الرحمن
بن عثمان[7] بن موسیٰ بن ابی نصر النصری الشہرزوری عرف بابن الصلاح

---

[5] ترجمہ کے لیے دیکھو: ابن خلکان (وفیات الاعیان، رقم ۴۲۳)، ذہبی (تذکرہ: جلد ۴ ص ۲۰۴)، سبکی (طبقات جلد ۵ ص ۱۳۷)، راغب الطباخ (مقدمہ ابن الصلاح: ص ۴۱۹-۴۲۲) وغیرہ۔ [6] کتاب السنن کی قرأت بھی مجد الدین الاسفرائینی نے کی تھی اور سامعین کی فہرست میں شرف الدین احمد بن محمد بن عبد اللہ الموصلی کا نام بھی شامل ہے (السنن الکبریٰ: جلد ۸ ص ۳۴۶)۔ [7] طبقات کے مطبوعہ نسخہ سے ساقط ہے۔ [8] السنن الکبریٰ کے مخطوطہ میں "البصری" ہے، طباعت میں اس کی تصحیح نہیں کی گئی ہے، ابن خلکان کی تصریح ہے کہ "النصری" (بانون)، ابو نصر کی طرف نسبت ہے جو ابن الصلاح کے اسلاف میں ہے۔

بارك الله فى بقيتك وبوأك[1] اعلى المنازل من جنته، بسماعه من الشيخ الجليل الاصيل ابى بكر منصور[2] بن عبد المنعم بن ابى البركات عبد الله بن الامام ابى عبد الله محمد بن الفضل بن احمد الاعلى الفراوى النيسابورى، قال انا ابو المعالى محمد بن اسمٰعيل بن محمد الفارسى قال انا الامام الحافظ ابوبكر احمد بن الحسين بن على بن موسى البيهقى رحمهم الله[3] وصح ذلك اجمع بقراءة الشيخ مجد الدين ابى عبد الله محمد بن محمد بن عمر ابن الصفار الاسفرائنى، فى مدة آخرها عشية يوم الاثنين الثامن عشر من رجب لسنة خمس وثلثين وست مئة، بدار الحديث الاشرفية من دمشق، ثم سبق سماعى لجميع هذا الكتاب ايضاً على شيخنا تقى الدين المذكور ما خلا من باب توقير العالم و العلم الى قوله اخبرنا ابو الحسين بن بشران[4] العدل ببغداد و ذلك فى وسط باب من كره كتابة العلم و امر بحفظه. وذلك ايضاً بقراءة مجد الدين المذكور فى مجالس اخرها

---

[1] اس جملہ سے بادی النظر میں یہ دھوکا ہوتا ہے کہ اس عبارت کی تحریر سے پہلے ہی ابن الصلاح کا انتقال ہوچکا تھا لیکن ایسا سمجھنا غلط ہے، اس لئے کہ یہ جملہ بطور دعا ہے، چنانچہ السنن الکبریٰ کے سماع کی روداد میں بھی اسی مفہوم کا جملہ ملتا ہے: أيده الله بطاعته، واثابه الجنة برحمته، اگر ابتدائی الفاظ حذف کر دیئے جائیں تو آخری الفاظ سے بھی وہی غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے۔ [illegible] ن جلد ۱، ص ۶۴۳، [2] الفراوی، المنتخب الغافر سمانی ورق ۱۷۹، منصور بن عبد المنعم شیوخ شاہیر سے ہیں (۵۲۲ھ – ۶۰۸ ہجری) ان کی کنیتیں مختلف ہیں، ابوالفتح دیکھئے مقدمہ ابن الصلاح ص ۱۷۱، ابو القاسم (ایضاً ص ۱۴۵) ابوبکر (ایضاً ص ۱۵۵)، اسی بنا پر محدثین کے یہاں ذوالکنیٰ مشہور ہیں، القسطلانی جلد ۱ ص ۱۵، النووی شرح مسلم (برحاشیہ) جلد ۱ ص ۱، التدریب للسیوطی: ص ۳۰۲ وغیرہ [3] عروۃ بن الزبیر کی روایت جو اسی مضمون میں گذر چکی ہے،

فی شہر رمضان سنۃ خمس وعشرین وستمائۃ بمدرسۃ ابن رواحۃ من دمشق ولله الحمد، وکتب عبید الله أحمد بن محمد بن عبد الله بن ابی بکر الموصلی ثم الدمشقی الشافعی غفر الله لہم وعفا عنہم وعن المسلمین اجمعین آمین والحمد لله حمدا کثیرا"

اس عبارت سے متصل سماع کی توثیق میں مختلف سیاہی وقلم کی مندرجہ ذیل تحریر ہے جسے ہم شیخ ابن الصلاح کے آثار قلم میں شمار کرتے ہیں :۔

صح له ذلك نفعه الله وایای وکتب عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان غفر الله له ولهم آمین"۔

(ب) حافظ ابن الصلاح کی مذکورۂ بالا تحریر کے بعد ہی ان کے مشہور شاگرد عمر بن یحییٰ الکرجی[1] (۵۹۹ - ۶۹۰ ہجری) جن کو شیخ موصوف کی مصاہرت کا شرف حاصل تھا کے سماع کی روداد ہے جس کی توثیق مذکورہ تحریر ہی سے کی گئی ہے، اور جہاں تک سواد قلم کی مشابہت کا تعلق ہے دونوں تحریریں وقت کے اعتبار سے توام معلوم ہوتی ہیں، اس سماع کی دو تاریخیں ہیں، آخر رمضان ۶۲۵ھ میں پہلی دفعہ اور ماہ رجب ۶۲۶ھ میں دوسری دفعہ سماع کا اختتام ہوا، سماع اول کی مجالس میں محب الدین اسفرائنی قاری تھے اور اس سماع میں بجز بعض محدثوں کے عبید الله الموصلی بھی شریک تھے لیکن جیسا کہ گذشتہ عبارت کی تصریح ہے، الکرجی نے دوسری دفعہ خود قراءت کی اور رجب ۶۲۶ھ میں اس سے فارغ ہوئے، چنانچہ اصل الفاظ یہ ہیں :۔

سماع لعبید الله عمر بن یحیی بن عمر الکرجی بقراءته فی مدرسة

---

[1] سبکی (الطبقات؛ جلد ۵ ص ۱۴۵)، ابن کثیر (البدایہ جلد ۱۳، ص ۳۲۶، طباعت میں الکرجی "با نجار" لکھ کر تصحیف ہوئی) شذرات الذہب (جلد ۵، ص ۴۱۴)۔

ابن برد واحد فی رجب سنة ثمان وعشرين وستمائة[۶۲۸] عنده وبقراءة الشيخ
المحدث الزاهد الورع مجد الدين محمد بن محمد بن عمر بن ابی بكر بن
منصور بن ابی سعد الصفار الاسفرائينی فی مدرسة ابن برد واحد فی
مجالس آخرها سلخ رمضان سنة خمس وعشرين وستمائة[۶۲۵]۔

مخطوطہ کی تاریخ کے پیش نظر یہ بات واضح ہے کہ عمر بن یحییٰ الکرجی کے سماع میں یہ نسخہ نہیں ہوگا اور سماع کی یہ عبارت تاریخ سماع سے کئی سال بعد لکھی گئی ہوگی، ممکن ہے کہ اس نوشتہ کی تاریخ وہی ہو جو الموصلی کے اختتام سماع کی ہے؛ اس سلسلہ میں کسی قطعی نتیجہ تک پہنچنے کی کوئی صورت نہیں، لیکن آئندہ معلوم ہوگا کہ یہی نسخہ الکرجی کی ملکیت و تصرف میں بھی رہ چکا ہے۔

(ج) امام ابن الصلاح کے حلقۂ درس کے بعد خانوادۂ بنو عساکر کی ایک محدثہ شیخہ جلیلہ ام العرب فاطمہ بنت علی کے حلقۂ درس میں اس کتاب کے سماع کی اطلاع ملتی ہے، سامعین میں مشہور حافظ حدیث یوسف المزی (م ۷۴۲ھ) بھی نظر آتے ہیں، قرأت صفی الدین[۱] محمود بن ابی بکر الارموی (م ۷۲۳ھ) نے کی تھی اور کاتب السماع خود حافظ مزی تھے[۲]، سماع کی انتہا دس مجلسوں میں ہوئی، آخری تاریخ ۶ رمضان المبارک ۶۶۶ھ ہے، پوری عبارت بخط نسخ جلی گہرے سیاہ روشنائی سے لکھی ہوئی ہے جو حسب ذیل ہے:-

سمع هذا الكتاب على الشيخة الجليلة الاصيلة ام العرب فاطمة بنت علی
بن القسم بن الحافظ ابی القاسم علی بن الحسن بن هبة الله بن عساكر باجازتها
من منصور بن عبد المنعم الفراوی عن الفارسی عن البيهقی بقراءة صفی الدين

۱؎ حالات کے لیے دیکھیے، سبکی (طبقات جلد ۵ ص ۱۳۷) ابن کثیر (البدایہ جلد ۱۳ ص ۱۶۸) ابن العماد (شذرات ۵/ ۲۲۱)

۲؎ دیکھیے ابن کثیر (البدایہ جلد ۱۴ ص ۱۹۱) ذہبی (تذکرہ ۴/ ۲۸۰) سبکی (۶/ ۲۵۱) ابن حجر (الدرر ۴/ ۴۵۷) شذرات

محمود بن ابی بکر الارموی، تقی الدین سعید بن سالم بن عمار الاربلی
وکاتب السماع یوسف بن الزکی عبد الرحمن بن یوسف المزی واخرون
فی مجالس عشرۃ، اخرھا یوم السبت السادس من شہر رمضان المعظم سنۃ
سبع وسبعین وستمائۃ بمنزلھا بدمشق، وکان لکاتبہ فوت وھو
المجلس الرابع فاعادہ لنفسہ اولہ: باب بیان البطلان ما یحتج بہ بعض من
سواد الاخبار الا . . . .''

(د) اسی صفحہ کے حاشیہ پر طولاً باریک خط نسخ میں ایک اور سماع کی مفصل روداد مرقوم ہے، لیکن امتداد ایام کے علاوہ ترقیع وجلد سازی کی بے احتیاطی کے باعث عبارت جابجا مٹ چکی ہے۔ تاہم بیشتر حصہ صاف اور واضح ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس جماعت نے دو مشہور شیوخ کے حلقہ تحدیث میں اس کتاب کا سماع کیا، اور کل سات نشستیں ہوئیں، آخری نشست کی تاریخ نہم ربیع الآخر ۷۰۳ ہجری ہے، پوری عبارت تیرہ سطروں میں ہے، ان میں سے آٹھ سطریں حاشیہ پر طولاً اور بقیہ سطریں . . . میں ہیں جو . . . باوجود محفوظ ہیں، . . . کہ یہ سطریں . . . (ج) کے نیچے . . . کرتی ہیں، ہم ان . . . کو ظاہر کرنے کے لیے . . . دیتے ہیں:-

(۱) . . . . و العلامۃ . . . المسلمین تاج الدین ابی ابراہیم . . . عبد الرحمٰن . . .
. . . ھم من سماع المقری . . . . . . (۲) . . . . . . عبد اللہ بن محمد . . .
بن احمد بن منصور ابن الصفار بسماعہ من الامام . . . ابی عبد اللہ

۱؎ الارموی اکثر مجالس میں قاری نظر آتے ہیں، زیر نظر سماع میں بھی قاری یہی ہیں اور بعض سماعات میں قراءت کے لیے دیکھیے فہرست کتب خانہ خدا بخش: جلد ۵/۱۸۰، حصہ دوم، وغیرہ) ۲؎ حرف ع اور الف دونوں مٹے ہوئے ہیں ۳؎ المتوفی ۶۱۰ ہجری، طبقات السبکی میں احمد المنصور چھپا ہے (جلد ۵/۵۰) صحیح احمد بن منصور ہے (ایضاً السبکی: جلد ۴/۲۰ نیز شذرات (جلد ۴ تحت سنۃ ۶۱۰) ایضاً ص ۱۲۸) ۔ ضائع شدہ ابواب میں سے ہے۔

علی بن علی ...... ابن الصبر .... (۶) وعلاء الدین علی بن ایوب بن
منصور المقدسی وله فوت من اول الکتاب الی باب ما جاء فی مناولة الصحیفة
والاقرار بما فیها وسمع کامله الشیخ ابو الثنا محمود بن یونس بن محمود الحمیری
وحسام الدین محمد بن شجاع بن عبد القاهر ...... (۷) ..... ابو الحسن
علی بن حسن بن علی الارموی، وحمید الدین ابو عبد الله محمد بن عبد الحمید
البخاری، وشمس الدین ابو عبد الله محمد بن علی بن مخلص القزوینی وابو بکر
ابن محمود بن علی الرقی، والشیخ محمد بن سلیمان بن داؤد الجزری وابو العباس
احمد بن یحیی بن اسعد ...... (۸) ..... احمد بن سریح السلمی (؟) وابنه
احمد واحمد بن نافع بن عبد العزیز القیسی المغربی وابن خال القاری محمد
شمس الدین محمد بن جعفر بن محمد بن علی العاملی، وکاتبه علی بن ابراهیم بن
داؤد العطار الشافعی واخرون لصوب ذکروا علی ...... (۹) .....
.. فی مشاهدة وهی موقوفة بالمدرسة العادلیة وعلی ... معا
... مشاطیة وصح ذلك ...... (۱۰) ..... فی سبعة مجالس
اخرها یوم الجمعة تاسع شهر ربیع الآخر سنة تسع وثمانین وستمائة

---

[1] دیکھو تذکرۃ الحفاظ ... شذرات (جلد ۵ ص ۱۵۳) ... [illegible]
... الدرر الکامنہ (جلد ۳ ص ۹۵) [2] المتوفی ۶۳۴ھ ... البدایہ (جلد ۱۳ ص ۱۱۱) طبقات ... (جلد ۲ ص ۱۰۳)
... الدرر الکامنہ (جلد ۳ ص ...) [5] ... اسین، لہذا تحقیق کیلئے دیکھو ابن خلکان (رقم ۲۲۳) ... [illegible]
... جو ... ذریعہ سے جمع ہوا تھا، ایک مشہور ادیب تاج الدین ... ۵۹۳ھ کی کتابیں بھی اسکی وفات کے بعد اس
کتب خانہ میں منتقل ہوئی تھیں (ابن خلکان ... وستنفیلد رقم ۲۶۰)

(۱۱) ..... المسمع الاول بسفح قاسیون ظاهر دمشق واجاز المسمعان

للجماعة المذکورین (۱۲) ... علیهما شئ من هذا الکتاب جمیع ما

یجوز لهما روایته وتلفظا بذلك (۱۳) .... والحمد لله وحده وصلی

الله علی سیدنا محمد وعلی آله وصحبه وسلم"

اس مین یہ تصریح موجود ہے کہ سماع دو بزرگ شخصیتون سے کیا گیا، ان مین سے ایک کے نام مین شک وشبہہ کی گنجائش نہین کیونکہ حسن اتفاق سے ان کے سیاق نسب کے اجزا بالکل واضح ہین اور سامعین مین ان کے صاحبزادے ابراہیم کا نام بھی آتا ہے، رہے دوسرے شیخ تو ان کا سیاق نسب بالکل مٹ چکا ہے، اور ان کے متعلق صرف یہی ایک جزو باقی ہو کہ "المسمع الاول بسفح قاسیون الخ" ان کی شخصیت کی دریافت کے سلسلہ مین ہمارے پاس صرف ایک ذریعہ اسی مخطوطہ مین ان تحریرون کا ہے جو سماع کی مجالس سبعہ مین سے ہر مجلس کے خاتمہ پر لکھی گئی ہین، ان تحریرون کو مذکورۂ بالا صورت سماع سے خطی مناسبت ہے، اس لیئے ہم بلا التباس کہہ سکتے ہین کہ ان مجالس مین یہی نسخہ زیر سماع رہا ہوگا" موجودہ اوراق مین یہ تحریرین تین جگہ نظر آتی ہے،

۱۔ بلغ السماع علی الشیخین تاج الدین وابن البخاری فی الرابع (ورقہ ۳)

۲۔ بلغ السماع علی الشیخین تاج الدین وابن البخاری فی المیعاد الخامس (ورقہ ۴ب)

۳۔ بلغ السماع علی الشیخین تاج الدین وابن البخاری فی السادس (ورقہ ۴)

اس یادداشت کی روشنی مین ہمین قطعی طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ "مسمع اول" ابن البخاری ہین، "قاسیون، بکسر السین المهملة، دمشق کے شمالی جانب ایک پہاڑ جو اپنی عمارتون، مدارس، رباطون اور باغون کی وجہ سے بہت مشہور تھا، اور شام کی تفریح گاہون مین شمار ہوتا تھا، ابن عنین اس کا ذکر اس طرح کرتا ہے،

وفی کبدی من قاسیون حزازة تزول رواسیه ولیس یزول (ابن خلکان)

جن کی شہرت چھٹی صدی ہجری کے نصف آخر میں اوجِ کمال کو پہنچ گئی تھی، اور وہ اس عہد کے مسند الدنیا سمجھے جاتے تھے، پورا نام و نسب ابو الحسن علی بن عبد الواحد بن احمد بن عبد الرحمٰن السعدی المقدسی الحنبلی ہے اور عام طور پر الفخر ابن البخاری کہے جاتے ہیں۔ ۵۹۵ھ ہجری میں پیدا ہوئے اور ۶۹۰ھ ہجری میں وفات پائی اور سفح قاسیون ہی ان کا مدفن بنا۔ ابن البخاری کی طرف طلاب حدیث کا رجحان ۶۵۰ھ ہجری سے شروع ہوا اور ۶۶۰ھ سے تو ان کے حلقۂ درس میں از دحام تام رہا کرتا تھا۔ امام ذہبی کے الفاظ سے اس ازدحام کی ایک خاص وجہ معلوم ہوتی ہے کہ

هو آخر من كان في الدنيا بينه	وہ دنیا کے ان محدثین میں سے آخری تھے
وبين النبي صلى الله عليه وسلم	جن کی سند آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک آٹھ ثقہ
ثمانية رجال ثقات"	راویوں کی وساطت سے پہنچتی تھی"

دوسرے شیخ تاج الدین الفزاری جو ابن الفرکاح بھی کہلاتے ہیں، ان کا نام و نسب علامہ سبکی کے سیاق کے مطابق:۔ عبد الرحمٰن بن ابراهیم بن سباع الفزاری اور علامہ ابن کثیر کے سیاق میں عبد الرحمٰن بن سباع بن ضیاء الدین ابو محمد الفزاری ہے۔ ابن کثیر کے سیاق سے ابراہیم ساقط ہے، لیکن شیخ تاج الدین کے لڑکے برہان الدین ابراہیم کے ترجمہ میں یہ سقوط نہیں ہے، الفزاری کی پیدائش ۶۳۰ھ میں اور وفات ۶۹۰ھ ہجری میں ہوئی،

ان دونوں بزرگوں کا اتصال امام بیہقی سے جن طرق کے ذریعہ ہوا، ان کی تنقیح موجودہ عبارت سے نہیں ہوتی، البتہ محمد بن اسماعیل بن عمر الحموی جو امام سبکی کے شیخ ہیں ان کی ایک سند سے بڑی مدد

لہ شذرات الذہب ج جلد ۵ ص ۴۱۴ - ۴۱۰، نیز ابن کثیر ج البدایہ، جلد ۱۳/ ۳۲۴، ابن کثیر نے ابن النجار لکھا ہے جو یقیناً تصحیف کتابت پر مبنی ہے، اور ولادت کا سال ۵۹۰ھ ہجری بتایا ہے یہ بھی صحیح نہیں) ۲ہ طبقات شافعیہ ج جلد ۵/ ۶۰، ۳ہ البدایہ، جلد ۱۳ ص ۳۲۵، جلد ۴ ص ۲۴۴ مرآۃ الجنان ج جلد ۴/ ۲۱۰)۔

ملتی ہے محمد بن اسماعیل الحموی شیخ تاج الدین الفرکاح اور فخرالدین ابن البخاری دونوں کی طریق سے حدیث قوموا الیٰ سید کم کی روایت کرتے ہیں اور دونوں کے سلسلے امام بیہقی سے جا ملتے ہیں اس کے بعد یہ روایت سنداً و متناً کتاب المدخل الی السنن کی روایت سے جو باب ما یذکر فی القیام لاہل العلم الخ میں ملتی ہے، حرف بحرف متفق ہو جاتی ہے، گرچہ سبکی کی روایت میں کتاب المدخل کی تصریح نہیں لیکن ہمارا خیال یہی ہے کہ اس کا ماخذ کتاب المدخل ہے یہی روایت السنن الکبریٰ میں بھی مذکور ہے لیکن بہ اختلاف سند و متن، بہرحال سبکی کی سند حسب ذیل ہے،

أخبرنا محمد بن اسمٰعیل بن عمر الحموی قرأۃ علیہ أخبرنا الشیخ تاج الدین ابن الفرکاح و الشیخ فخر الدین ابن البخاری قرأۃ علیھما، قال الاول أخبرنا الامام شرف الدین محمد بن عبد اللّٰہ بن محمد المرسی قرأۃ أخبرنا منصور بن عبد المنعم الفراوی، وقال الثانی أخبرنا منصور المذکور اجازۃ أخبرنا محمد بن اسمٰعیل الفارسی، وقال الثانی ایضاً أخبرنا عبد اللّٰہ بن عمر الصفار اجازۃ أخبرنا محمد بن الفضل الفراوی قرأۃ علیہ: قال اخبرنا ابوبکر البیہقی[1]

[1] طبقات شافعیہ (جلد ۵ ص ۶۰ - ۶۱) یہ روایت بیہقی کی کتاب المدخل سے بنصہ مع فوائد ملحقہ پیش کر دی جاتی ہے

أخبرنا ابو عبد اللّٰہ الحافظ ثنا ابوبکر محمد بن احمد بن بالویہ انبا ابومسلم سلیمٰن بن حرب ثنا شعبۃ عن سعد بن ابراھیم عن ابی امامۃ عن ابی سعید الخدری قال لما نزلت بنو قریظۃ علی حکم سعد بعث رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم الیہ وکان قریباً فجاء علی حمار فلما دنا قال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قوموا الیٰ سید کم، (طبقات شافعیہ کے یہ اختلافات ملحوظ رکھیں کہ اس میں ابوبکر بن محمد بجائے ابوبکر محمد، ابومسلم حدثنا سلیمان بجائے ابومسلم سلیمان، اور ابو اسامۃ بجائے ابوامامۃ ہے) اس روایت کے بعد (باقی حاشیہ ص ...)

اس سند کی روشنی میں گذشتہ سماع کی عبارت پڑھیں تو الفراوی اور ابن البخاری دونوں کے سلاسل روایت کا تعین آسان ہو جاتا ہے، ابن البخاری جو عبارت مذکورہ میں مسمع اول قرار دیئے گئے ہیں ان کو منصور بن عبد المنعم الفراوی (م ۶۰۸ھ) اور عبد اللہ بن الصفار (۶۰۰ھ) دونوں سے اجازت ملی، ان میں سے اول الذکر نے ابو المعالی الفارسی (م ۵۳۹ھ) سے اور مؤخر الذکر نے فقیہ الحرم محمد بن الفضل الفراوی (م ۵۳۰ھ) سے اخذ کیا، ابن البخاری کی سند پر تاج الدین الفزاری یعنی مسمع ثانی کی سند کے مقابل علو ہے، اس لئے کہ الفزاری منصور بن عبد المنعم الفراوی سے بواسطہ محمد ابن عبد اللہ المرسی روایت کرتے ہیں،

(ھ) ورقہ ۵۰ (الف) کے حاشیہ پر حسب ذیل سماعات کی مختصر عبارتیں ہیں

(الف) دار الحدیث الظاہریہ میں محمد بن عبد الرحمن نے عمر بن یحیی الکرجی سے سماع کیا جس کی تاریخ ۲۰ صفر ۶۸۶ھ ہجری ہے، کل (۴۵) مجلسیں منعقد ہوئیں، اکیسویں مجلس ۲۰ اوراق میں ہے

(بقیہ حاشیہ ص ۳۷۶) کی عبارت یہ ہے کہ رواہ البخاری فی الصحیح عن سلیمن بن حرب و اخرجہ مسلم من وجہ اخر عن شعبۃ، انبا ابو عبد اللہ الحافظ (ورقہ ۲۰۰) قال سمعت محمد بن ابراہیم الہاشمی یقول سمعت احمد بن سلمۃ یقول سمعت مسلم بن الحجاج یقول لا اعلم فی قیام الرجل للرجل حدیثا اصح من ہذا وھذا القیام علی وجہ البر لا علی وجہ التعظیم امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الانصار ان یقوموا الی سیدھم، وقرأت فی کتاب ابی سلیمن الخطابی (م ۳۸۸ھ) رحمہ اللہ فی معنی ہذا الحدیث قال فیہ من العلم ان قول الرجل لصاحبہ یا سیدی غیر محظور اذا کان صاحبہ خیرا فاضلا وانما جاءت الکراھیۃ فی تسوید الرجل الفاجر وفیہ ان قیام المرء بین یدی الرئیس الفاضل والوالی العادل وقیام المتعلم للعالم مستحب غیر مکروہ وانما جاءت الکراھیۃ فیمن بخلاف اہل ہذہ الصفات (کتاب المدخل باب ما ذکر فی القیام لاہل العلم وغیرھم علی وجہ الاکرام) السنن الکبری کی روایت کے لئے دیکھئے (جلد ۹/۱۰۳ کتاب السیر)

ورق ۲ (الف) پر ختم ہوتی ہے۔ اصل عبارت سے ظاہر ہے کہ یہ نسخہ شیخ عمر الکرجی کی ملکیت تھا۔

بلغ السماع فی الخامس والعشرین بعد الحدیث الظاهریة یوم الاثنین سابع عشر من صفر سنة ثمان وثمانین وسبعمائة فکمل لی سماع جمیعه علی مالکه شیخنا الامام العالم المسند[1] ... محمد بن یحیی بن عمر الکرجی فسح الله ... واجاز لی جمیع ما یجوز له روایته، کتبه محمد بن عبد الرحمن بن یوسف بن محمد [العاملی] عفا الله عنه و ... [2]

(ب) حافظ مزی کے ایک شاگرد سروجی نے اسی نسخہ میں قرأت کی اور پانچ مجلسوں میں کتاب ختم کی، مقام سماع دار الحدیث الاشرفیہ ہے، تاریخ و سنہ درج نہیں، عبارت ہدیۂ ناظرین ہے:-

بلغ السروجی قرأة فی الخامس علی الحافظ المزی ...... بدار الحدیث الاشرفیة

سروجی چوتھی مجلس میں ورق ۳۰ (الف) تک پہنچے تھے چنانچہ یہ تحریر حاشیہ پر ملتی ہے:-

بلغ السروجی قرأة فی الرابع علی الحافظ المزی بالاشرفیة (ورق ۳۰)

ذہبی کا بیان ہے کہ سروجی جن کا پورا نام محمد بن علی بن ایبک ہے ۷۱۴ھ ہجری میں پیدا ہوئے ۷۳۰ھ کے بعد طلب حدیث میں نکلے مصر سے نابلس پہنچے، پھر ۷۳۶ھ میں ان کا ورود ملک شام میں ہوا یہاں کے شیوخ جن میں حافظ مزی بھی شامل ہیں سے سماع و اجازت حاصل کی اور حلب پہنچے وہیں ۷۴۴ھ میں وفات پائی۔ اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب المدخل کے سماع کا زمانہ ۷۳۶ھ کے بعد کا ہے۔

---

[1] یہاں پر ایک لفظ غیر مقروء ہے اس کی شکل یہ ہے "محمال" [2] یہ پورا جملہ غیر مقروء ہے، اصل کی نقل یہ ہے "ومنزعا انه" شاید اس کی صحیح شکل یہ ہو "من عمایاته". والله اعلم [3] المعجم المختص للذہبی (نسخہ الخط) ورق ۱۰۳ ب (۱۳۱) نسخہ حمیدیہ تحت رقم ۱۰۳ عربی نیز دیکھئے الدرر (۲۸۵:۲) ذیل التذکرة للحافظ ابی المحاسن (ص ۲۳) شذرات الذہب۔

(ج) مدرسہ رواحیہ[1] میں محمد بن عبد اللہ الیمانی چار مجلسوں میں اپنی قرأت ختم کرتے ہیں، اس سماع کا تعلق دو شیخ سے ظاہر ہوتا ہے، لیکن ان میں سے کسی کا نام واضح نہیں، تاریخ سماع ۷۴۴ھ ہجری ہے، عبارت یہ ہے،

بلغ محمد بن عبد اللہ الیمانی قرأۃ فی الرابع علی لربیع وا[2] . . . . . فی الرواحیۃ فی ۹ ذا . . . . . . سنۃ اربع واربعین وسبعمایۃ"

تیسری مجلس ورق ۳۰ (الف) پر ختم ہوتی ہے، وہاں یہ عبارت ہے:-

بلغ محمد بن عبد اللہ الیمانی قرأۃ فی الثالث علی ابن سع وابن الحداد (؟) فی الرواحیۃ فی ۹ ذی القعدہ سنۃ اربع . . . . . وسبعمیہ (سبعمایۃ)

(د) اسی مدرسہ میں ابن السراج اس نسخہ میں قرأت کرتا ہے، تاریخ اور شیخ کا نام مذکور نہیں صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ ساتوین مجلس ورق ۴۲ (ب) پر اور آٹھوین ورق ۴۶ (ب) پر ختم ہوئی، اس ورق کے بعد مخطوطہ مین کہین اس کا پتہ نہیں، دونون جگہ کی عبارت علی الترتیب منقول ہے،

بلغ ابن السراج قرأۃ فی السابع بالرواحیۃ"

بلغ ابن السراج قرأۃ فی الثامن بالمدرسۃ الرواحیۃ"

ان اطلاعات کے بموجب یہ بالکل واضح ہے کہ زیر بحث مخطوطہ مشہور ائمہ حدیث کے حلقہائے درس وافادہ مین رہا اور معلوم نہین کتنی متبرک ہستیون کے لئے حرز جان اور کیسے کیسے اعیان مشائخ کی بصارت وبصیرت کا مرکز رہا، ان کی مجالس اور سامعین کی گردش نظر کا محور بنا رہا، غرض یہ اپنی تاریخیت کے اعتبار سے بھی باوجود نقص گوہر یکدانہ ہے،

---

[1] اس مدرسہ کا بانی ابو القسم ہبۃ اللہ بن عبد الواحد بن رواحۃ الحموی تھا (دیکھو ابن خلکان ترجمہ ابن الصلاح) [2] کذا

مخطوطہ کے حواشی پر ساقط عبارات، جو محدثین کی اصطلاح میں "لحق" کہلاتی ہیں کے علاوہ جابجا رجال وغریب الحدیث سے متعلق مختصر لیکن مفید و محقق تعلیقات بھی موجود ہیں، ان میں سے بیشتر کی ابتدا "قال شیخنا" ہوتی ہے، افسوس کہ ان اوراق میں کہیں شیخ کے نام کی تصریح نہیں پائی جاتی اور نہ قطعی طور پر یہی معلوم ہو سکا کہ یہ مقولہ کس کا ہے، لیکن سواد قلم اور طرز نگارش کی شہادت ہے کہ اس نوعیت کے جملہ تعلیقات، سماع اول کے کاتب کے آثار قلم ہیں، اس بنیاد پر ان افادات کی نسبت شیخ ابن الصلاح کی طرف کی جا سکتی ہے، اور ہمارے خیال کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ اور سماعات کی بہ نسبت شیخ موصوف کی مجالس سماع میں اتنی مدت صرف ہوئی ہے کہ سماع و عرض کے دوران میں الحاقات کی تثبیت، تصحیفات کتابت کی اصلاح اور نوادر و تنبیہات متعلقہ کی تعلیق بہ سہولت ممکن ہو یوں تو شیخ عمر بن یحییٰ الکرجی پر سماع کی مدت بھی کچھ کم نہیں ہے لیکن ان تعلیقات کی نسبت الکرجی کی طرف محل نظر ہے، اولاً اس لیے کہ ان کی مجلس میں صرف محمد بن عبد الرحمٰن کا ذکر ہے، اور تعلیقات کے ابتدائی و نعافظ کے جاتے ہیں مفہوم میں بلا ضرورت نادیل کی گنجائش نہیں اور ثانیاً اس لحاظ سے کہ اس سماع کی عبارت کو ان تعلیقات سے خطی مشابہت نہیں، تاہم اس سلسلہ میں کوئی قطعی فیصلہ صادر نہیں کیا جا سکتا،

ہمارا مضمون کافی طویل ہو چکا ہے، لہذا ان تعلیقات کو کسی دوسری مجلس کے لیے اٹھا رکھتے ہیں اور کتاب المدخل کی آخری روایت پر اس تعارفی مضمون کو ختم کرتے ہیں،

اخبرنا ابو بکر عبید اللہ بن محمد بن محمد بن یحییٰ بن سعید السکری بنیسابور انا ابو سعید احمد بن احمد بن هرون الاستراباذی قدم علینا ثنا محمد بن عثمان النصیبی ببعلبک ثنا المفضل بن محمد الجندی ثنا ابراہیم بن محمد الشافعی قال سألت ابی وقلت یا ابه ای علم اطلب قال یا بنی اما الشعر فیضع الرفیع ویرفع الخسیس واما النحو فاذا بلغ صاحبه الغایة صار مؤدبا واما

مولانائے روم کی سات سو سالہ برسی

از جناب ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب پیرس

معارف وہ پہلا رسالہ تھا جس نے سال بھر سے زیادہ ہوا کہ مولانا جلال الدین رومی کی متوقع سات سو سالہ برسی پر علمی اداروں کی توجہ منعطف کرائی تھی، مولانا ۶ ربیع الاول ۶۰۴ھ کو بلخ (افغانستان) میں پیدا ہوئے، کچھ عرصہ ایران میں گذارا، پھر ترکی میں سکونت پذیر ہوگئے، اور ۵ جمادی الآخر ۶۷۲ھ کو بمقام قونیہ وفات پائی، آپ کا مزار اب تک باعث برکات وفیوض ہے، کمالی دور کی آندھی جب کچھ تھمی تو حکومت نے اس کے بند دروازے پھر سے کھولدیئے، اور "مولانا میوزیم" کے دیکھنے کے لئے ٹکٹ کے ذریعہ ہزاروں امیر وغریب روزانہ اندر جاتے اور لحد مبارک پر فاتحہ پڑھ کر برکت اندوز ہوتے ہیں،

معارف میں سال بھر قبل سات سو سالہ برسی کی جانب توجہ دلانے کے باوجود اب تک اسکی جانب کوئی خاص توجہ نہیں ہوئی اور اس سے دل پر چوٹ لگی کہ خط کے ذریعہ مکرر توجہ دہانی کے باوجود نہ تو زندہ دلان پنجاب کو اس قومی میراث کی خبر لینے کی فرصت ہوئی، اور نہ علی گڈھ کی جامعہ اسلامیہ اور حیدر آباد اکاڈمی نے اس کا کوئی جواب دیا، یہ ٹیس اس بنا پر اور بھی بڑھ گئی کہ ان خطوط پر روما، جنیوا، گوٹنگن اور مانیتس نے فوراً توجہ کی، اور دھوم دھام سے جلسے کرکے اس کا ثبوت دیا کہ رومی مسلمانوں کا نہیں ان فرنگیوں کا مال ہے،

إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ،

آج چند سطریں پاریس کی تقریب کے متعلق لکھی جاتی ہیں، شاید ناظرین کے لئے باعث دلچسپی ہوں،

۵ جمادی الآخری ۱۳۷۲ھ جمعہ ۲۰ فروری ۱۹۵۳ء کے مطابق ہوتی ہے، یہاں مسلمانانِ مقیم

فرانس کی ایک انجمن ہے جس کا نام Centr cultural Islamic ہے، اس نے پارس میں اس تقریب کے منانے کا اہتمام کیا، اور چند مقامی مسلمان اہل علم کے علاوہ فرنگی مستشرقین کو بھی تقریر کرنے کی دعوت دی، اور بفضل خدا بہت شاندار جلسہ ہوا، صدارت انجمن کے ایک ممتاز رکن نجم الدین [illegible] افغانی نے کی، ایک رکن علی مظاہری (ایرانی) نے حیات رومی پر مقالہ سنایا، پروفیسر ماسینیون نے رومی کی حقیقی اسلامی تصوف کے ارتقا میں [illegible] پر تقریر کی [illegible] [illegible] نے رومی ترکون کے ہان، اور پروفیسر [illegible] نے صدر کا الشمہ تمریجہ (استاذ ادبیات فارسی نے فرانسیسی ادبیات میں رومی کا ذکر" پر مقالہ پڑھا، عام دلچسپی کے لئے ایک مقالہ "قونیہ کی سیر" پر مادام دیرا گوزین نے پڑھا، تمرطاش خانم (ایرانی) نے مثنوی کے اشعار سنائے، ان کا فرانسیسی ترجمہ دیرا گوزین نے سنایا، گرمی محفل کے لئے حکایت سے بشنو سنی گئی، اور ایک مشہور نے نوازنے گراما فون کے ریکارڈ سے لوگون کو محظوظ کیا، سب سے زیادہ مؤثر قرآن مجید کی تلاوت تھی، جس سے پتھر کے دل بھی دہل گئے، ایک لبنانی عالم شیخ صبحی صالح نے موقع کی مناسبت سے اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ ..... الاٰیۃ" کی تلاوت کچھ اس پر درد لحن سے کی کہ ہفتوں گذر جانے کے بعد بھی لوگ اس کا ذکر کرتے اور داد دیتے رہے، آدھی رات کو جلسہ خیر و خوبی سے اختتام کو پہنچا، حاضرین میں کئی سفیر، بکثرت اساتذہ، مختلف ملکوں کے بہت سے گورے، کالے اسا و نلے، پہلے سب ہی موجود تھے، جلسہ میوزے گیمے میں ہوا، اس جلسہ گاہ کی اہمیت یہ ہے کہ اس کی اجازت وزیر اعظم فرانس سے حاصل کرنی پڑتی ہے، مولانا کے متعلق ایک مختصر نمائش بھی فوٹو کے ذریعہ ترتیب دی گئی،

صدر جلسہ نے بتایا کہ مولانا روم حضرت ابوبکر صدیقؓ کی اولاد میں ہیں، اس لئے نسلاً ایرانی بلخ میں پیدا ہوئے، اس لئے وطناً افغانی، ایران میں پرورش پائی، اور فارسی میں اظہار خیال کیا، اس لحاظ سے ایرانی اور قونیہ رہ پڑے اور وہان وفات پائی، اس کے اعتبار سے ترکی ہیں آپ کی تعلیم قرآن مجید کی تفسیر اور

حدیث نبوی کی تشریح تھی، ایک سچے مسلمان اور صوفی کی حیثیت سے آپ سارے انسانوں کی میراث اور ساری دنیا کے لئے باعث نازش ہیں وغیرہ وغیرہ،

دوسری تقریروں اور مقالوں کا خلاصہ آسان نہیں، تقریریں مختصر اور ٹھوس تھیں، ترکی میں مولانا رح کی ہمیشہ سے جو قدر رہی ہے، اس کا اندازہ اس سے ہوگا کہ سلاطین آل عثمان کی تاج پوشی مولانا کے احفاد ہی میں سے کسی نہ کسی بزرگ کے ہاتھوں سے ہوتی تھی، مثنوی کا ترکی ترجمہ ہر گھر میں رہتا ہے، اور قرآن مجید کے بعد اسی کی سب سے زیادہ تلاوت ہوتی ہے،

جلسے میں بہت سے بیرونی پیام بھی جو موصول ہوئے تھے سنائے گئے، ایک حضرت ولد چلپی کا تھا جو مولانا رح کی اولاد میں سب سے عمر رسیدہ اور سب سے زیادہ محترم بزرگ ہیں، آپ کا دستخطی پیام عربی خط میں بستر علالت سے ترکی سے آیا تھا، البتہ قونیہ کے مولانا کے ہمسایوں کے جذبات محبت کے اظہار کیلئے ایک طویل تار بھیجا تھا، آستان کے ایک بزرگ نے بھی جو شمس تبریزی کی اولاد میں ہیں، تار پر پیام بھیجا تھا، ترکی، لبنان، اردن، افغانستان و ایران وغیرہ کے وزراے تعلیم اور اکاڈیمیوں نے اپنی وابستگی کا یقین دلایا،

پارس ریڈیو نے اس یادگار کے نظام العمل کو نشر کیا، اور سوئٹزرلینڈ کے ریڈیو نے بھی اسے لیکر نشر کیا، گوٹنگن (جرمنی) کے جلسے کی یہ خصوصیت قابل ذکر ہے کہ اس کا آغاز ایک جرمن پروفیسر کی فارسی تقریر سے ہوا، روما میں مولانا روم کے خاص عقیدتمند پروفیسر باؤزانی نے مولانا کے ادبی، صوفیانہ اور دوسرے پہلوؤں پر نہایت سیر حاصل تقریر کی، جو توقع ہے کہ عنقریب وہاں کے رسالہ مستشرقین میں چھپ جائے گی، پارس کی تقریروں کو بھی "یاد رومی" کے نام سے ایک رسالے کے طور پر یکجا چھاپنے کی تجویز ہے،

حکیم الامت

مصنفہ:- مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی، قیمت:- [illegible]

منیجر

تلخیص و تبصرہ

ہندوستان کے مسلمان حکمرانون کے عہد کی ایک جھلک

ڈاکٹر ایس، سی، سرکار، ایم، اے، ڈی فل (آکسن) صدر شعبۂ تاریخ پٹنہ کالج اور پروفیسر کے، کے، دت، ایم، اے، پی، آر، ایس، لکچرر پٹنہ کالج نے مل کر ۱۹۳۲ء مین ایک کتاب "ٹکسٹ بک آف ماڈرن انڈین ہسٹری" کے نام سے لکھی تھی، اس کے ایک باب مین عہد مغلیہ کے معاشی حالات بھی قلمبند کیے گئے ہین، اس باب کا کچھ حصہ ہم اپنے ناظرین کی خدمت مین پیش کرتے ہین،

بابر اور ہمایون کے زمانے مین ہندوستان کی جو اقتصادی حالت تھی، اس کے متعلق بہت زیادہ معلومات نہین ملتین، بابر نے اپنی تزک مین ہندوستان کے معاشی حالات کچھ ضرور بیان کیے ہین، لیکن مورخون نے اس کے بیان کو صحیح قرار نہین دیا ہے گلبدن بیگم کی "ہمایون نامہ" مین کہین کہین چیزون کی سستی قیمت کا ذکر آیا ہے، مثلاً امرکوٹ مین اکبر کی پیدائش کے موقع پر چار بکرے خریدے گئے تھے تو ان کی کل قیمت ایک روپیہ تھی، شیر شاہ نے بہت سے معاشی اصلاحات جاری کیے، اس کے زمانے مین تجارتی اشیا پر مختلف مقامات پر چنگیان وصول کی جاتی تھین، لیکن اس نے ان سب کو موقوف کر دیا، اور صرف دو جگہون پر محصول عائد کرنے کا حکم جاری کیا، ایک تو سرحدی علاقہ پر، اور دوسرے وہان جہان چیزین فروخت کی جاتی تھین، اس نے مختلف دھاتون کے بنے ہوئے سکون کو بھی موقوف کر دیا، اور تانبے کے سکے جاری کیے، جو دام کہلاتے تھے،

دام کے نصف، چوتھائی، آٹھویں اور سولھویں حصے بھی ہوتے تھے،

اکبر سے اورنگ زیب کے عہد تک کے معاشی حالات آئین اکبری اور دوسرے معاصر ماخذوں کے علاوہ بیرونی سیاحوں کے سفرناموں سے بھی معلوم ہوتے ہیں، اکبر کے عہد میں دام، پیسہ اور فلوس بدستور سابق قائم رہا، ایک تانبہ کا سکہ وزن میں ایک تولہ آٹھ ماشے، اور سات سرخ ہوتا تھا، اور یہ ایک روپیہ کے چالیسویں حصہ کے برابر سمجھا جاتا تھا، حساب کتاب میں دام کے پچیس حصے قرار دیئے جاتے اور ہر جز جیتل کہلاتا تھا، سلطنت کا تجارتی کاروبار زیادہ تر روپیہ اور دام کے ذریعہ سے ہوتا تھا، سکے عموماً بہترین چاندی اور سونے سے بنائے جاتے تھے، اکبر کے عہد میں ایک روپیہ کی شرح انگریزی سکہ کے دو شلنگ اور تین پینس کے برابر ہوتی تھی، ڈی لائی کا بیان ہے کہ ۱۶۳۱ء میں روپیہ کی شرح دو شلنگ سے دو شلنگ نو پینس تک گھٹتی بڑھتی رہتی تھی، ۱۶۱۶ء تک سرکاری تبادلہ کی شرح کے مطابق چالیس دام کا ایک روپیہ ہوتا تھا، لیکن ۱۶۲۷ء کے بعد سے کبھی تیس دام یا کبھی اس سے کچھ زیادہ یا کچھ کم ہی شرح ہوگئی تھی،

آئین اکبری میں مزدوروں کی اجرت کی مفصل فہرست درج ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مزدوری بہت زیادہ نہیں ہوا کرتی تھی، عام مزدوروں کی مزدوری دو دام تھی، یعنی موجودہ سکہ کے لحاظ سے ایک آنہ کا ½ حصہ، ماہر مزدوروں مثلاً بڑھئی وغیرہ کی مزدوری سات دام یومیہ یعنی آج کل کے حساب سے تین آنے ہوتی تھی، کم مزدوری کی وجہ غلہ کی غیر معمولی ارزانی تھی،

آئین اکبری میں غلہ کی قیمت دی ہوئی ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ گیہوں ۱۲ دام، آٹا ۲۲ دام، جوار ۱۰ دام، ماش ۱۶ دام، مونگ ۱۸ دام، گھی ۱۰۵ دام، تیل ۸۰ دام، دودھ ۲۵ دام، دہی ۱۸ دام، شکر ۱۲۸ دام فی من فروخت ہوا کرتی تھی،

ترکاریاں، مسالے، گوشت، اور جانور بھی بہت سستے ملتے تھے، ایک بھیڑ ڈیڑھ روپیہ میں عام طور سے مل جاتی تھی، ایک من بکری کے گوشت کی قیمت ۶۵ دام ہوتی تھی، ایک گائے دس روپئے میں

بکتی تھی، ٹیری رقمطراز ہے کہ مچھلیاں تو اتنی سستی ملتی تھیں کہ خریدتے وقت ایسا معلوم ہوتا تھا کہ قیمت ادا کرنی ہی نہیں پڑتی، عام طور سے کھانے پینے کی چیزون کی بڑی فراوانی تھی، روٹی کی کبھی کمی محسوس نہیں ہوئی، ڈاکٹر اسمتھ کو بھی یہ اعتراف کرنا پڑا ہے کہ ایک مزدور کو اب یعنی انگریزون کے عہد مین جتنا ملا کرتا تھا اس سے کہین زیادہ اس کو اکبر اور جہانگیر کے زمانے مین ملتا تھا،

بڑے شہرون مین خوشحالی اور چیزون کی فراوانی تھی، شیر شاہ اور اسلام شاہ کے عہد مین لاہور ایک بڑا اور خوشحال شہر تھا، یہان تجارت کی ایک بڑی منڈی تھی جہان مفید اور قیمتی سے قیمتی اشیاء آسانی سے دستیاب ہوجایا کرتی تھین، فچ نے ۱۵۸۵ء مین لکھا تھا کہ آگرہ اور فتح پور دو بہت بڑے شہر ہین، یہ دونون لندن سے زیادہ بڑے اور آباد ہین، آگرہ اور فتح پور کا فاصلہ بارہ میل تھا، لیکن دونون شہرون کے درمیان خورد و نوش کی چیزین اس طرح ملتی تھین جس سے دونون ایک ہی شہر معلوم ہوتے تھے، اور تمام راستون پر آدمیون کی بھیڑ بازار ہی کی طرح ہوتی تھی، ٹیری لکھتا ہو کہ پنجاب ایک بڑا زرخیز صوبہ ہے، اس کا خاص شہر لاہور ہے، جہان آبادی اور دولت کی کثرت ہے، ہندوستان کے اہم تجارتی شہرون مین شمار ہوتا ہے، موقستر رقمطراز ہے کہ لاہور یورپ اور ایشیا کے کسی شہر سے فروتر نہین، یہان کی دکانون مین ہر قسم کی چیزین مل جاتی ہین، اور اس کی سڑکین راہگیرون سے ہمیشہ بھری رہتی ہین، برہان پور اور خاندیس بھی بہت متمول اور آباد شہر تھے،

ابوالفضل نے احمد آباد کی بڑی تعریف لکھی ہے کہ یہ شہر اپنی آب وہوا اور صناعی کی وجہ سے تمام عالم مین اپنی نظیر نہین رکھتا،

کابل بھی تجارت کا ایک اہم مرکز تھا، ہندوستان، ایران اور تاتار کے تجار یہان آکر جمع ہوا کرتے تھے،

شیر شاہ نے بعض ایسی سڑکین بنوائین، جن سے اہم فوجی مقامات ایک دوسرے سے وابستہ ہو گئے، کچھ سڑکین تو پختہ تھین، لیکن زیادہ تر کچی تھین، سڑکون کے دونون طرف سایہ دار درخت لگے ہوتے تھے،

اور جا بجا سرائین بنادی گئی تھین جہان مسافر اطمینان سے رات بسر کر سکتے تھے،

سندھ، گنگا اور جمنا کے دریاؤن مین تجارتی جہاز برابر آتے جاتے رہتے تھے، بنگال کی تجارت تو زیادہ تر وہان کے دریاؤن ہی کے ذریعہ ہوا کرتی تھی، دریاؤن پر مستقل پل نہین بنائے گئے تھے، اکبری عہد مین منعم خان نے جونپور مین البتہ ایک پل بنایا تھا، ورنہ عام طور سے دریاؤن کو کشتیون کے ذریعہ سے عبور کیا جاتا تھا،

شمالی ہند مین جن جن چیزون کی کاشت ہوا کرتی تھی ان کے نام ابو الفضل نے یہ لکھے ہین، چاول، گیہون، جو، باجرا، دال، گنا، روئی، پٹ سن، نیل، افیون، سرسون، پان اور سنگھاڑے وغیرہ، بنگال کی پیداوار زیادہ تر چاول تھی، دکن مین جوار اور روئی ہوتی، جنوبی ہند مین بھی چاول اور باجرہ ہوتا، بنگالہ سے ٹھٹھہ، ہندوستان کے مختلف حصون مین بھیجی جاتی، نیل کی پیداوار آگرہ کے پاس بیانہ اور گجرات مین سرکھیج مین ہوتی، پل سائیرے کا بیان ہے کہ جمنا کی وادی اور وسط ہند مین بھی نیل کی کاشت بڑے پیمانہ پر ہوتی، ان اطراف کے تمام گاؤن مین نیل ہی پیدا کیا جاتا، جن سے مختلف چیزین بھی تیار کی جاتی تھین نیل کی غیر معمولی کاشت کی وجہ سے ان علاقون مین غلہ کم پیدا ہوتا، یہ کمی دوسرے صوبون سے غلہ منگوا کر پوری کی جاتی، ہندوستان مین چائے کا رواج ۱۶۱۱ء کے آخر یا ۱۶۰۵ء کے آغاز مین ہوا، اور اسی کے بعد اس کی کھیتی بھی یہان شروع ہوئی، کھیت جوتنے کے اوزار وہی تھے، جو آج کل عام طور سے مروج ہین،

حکومت نے صنعت وحرفت کو فروغ دینے مین اپنی پوری سرپرستی جاری رکھی، شاہی کارخانون مین مختلف قسم کے کپڑے تیار کیے جاتے تھے آئین اکبری مین ان ریشمی اور سوتی کپڑون کی طویل فہرست دی ہوئی ہے، جن کو اکبر نے خاص طور پر تیار کرایا، اس نے کشمیری شال کے مختلف نمونے بنوائے، یہ شال زیادہ تر لاہور اور کشمیر مین تیار ہوتی تھی، عہد اکبری مین اچھے سوتی کپڑے پٹن (گجرات) اور برہان پور

دغا ندقیں) زمین بنے جاتے تھے، ڈھاکہ کے پاس سنارگاؤن مین ایسا ململ تیار ہوتا تھا کہ ہندوستان مین اس سے زیادہ بہتر اور مہین کوئی اور سوتی کپڑا نہین بنایا جاتا تھا، پل سارڈ، قطرہ، پابس پور، اور سنارگاؤن کے تمام باشندے کپڑے ہی بنا کرتے تھے، اور ان کے بنے ہوئے کپڑون کی بڑی شہرت تھی، اس کا یہ بھی بیان ہے کہ اڑیسہ سے مشرقی بنگال تک کا پورا علاقہ گویا سوتی کپڑے کا ایک عظیم کارخانہ معلوم ہوتا تھا، تمام گھرون مین یا تو چرخے چلتے یا سوت کاتے جاتے، خانگی ضرورت اور بیرونی برآمد کے لیے عمدہ کپڑے تیار کیے جاتے، میز پوش، پلنگ پوش اور دوسری خوبصورت چیزین بھی بنی جاتی تھین، فچ کا بیان ہے کہ بنارس مین سوتی کپڑون کی بہت بڑی منڈی تھی، پل سارے نے بنارس ہی مین اعلیٰ قسم کے کمربند، پگڑیان اور ساریان دیکھی تھین، جونپور سے بھی اچھے اچھے کپڑے باہر بھیجے جاتے تھے،

رنگ سازی کی صنعت کو بھی بڑا فروغ حاصل تھا، ٹیری لکھتا ہے کہ موٹے سوتی کپڑے عموماً رنگے ہوتے تھے، اور بعض کپڑون پر طرح طرح کے پھول بنے رہتے تھے جو بار بار دھلنے کے بعد بھی ویسے ہی قائم رہتے تھے، ہندوستان کی چھینٹین یورپ مین بہت مقبول تھین، اس لئے اکبر کے بعد اس قسم کے کپڑے اور بھی زیادہ تیار ہونے لگے، بنگال کے ضلع رنگ پور مین پٹ سن سے خاص قسم کے کپڑے بنے جاتے تھے، ریشمی کپڑے مغلون کے زمانے سے تیار ہونے لگے، اکبر نے اس صنعت کو ترقی دینے مین جو سرپرستی کی اسکی تفصیل ابوالفضل نے لکھی ہے، مورلینڈ نے ٹے ورنیر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ سترھوین صدی کے وسط مین بنگال مین ۲۵ لاکھ پونڈ ریشم تیار ہوتا تھا جس مین سے دس لاکھ پونڈ تو صوبہ ہی مین خرچ ہو جاتا، ڈھائی لاکھ پونڈ ولندیزی خرید کر باہر بھیجتے اور ڈھائی لاکھ ہندوستان کے مختلف حصون مین تقسیم کیا جاتا، اور بقیہ وسط ایشیا کے سوداگر لیے جاتے،

جہاز سازی کی صنعت بھی برقرار تھی، ہندوستان مین بنے ہوئے جہازون کو فرنگی بھی اپنے تجارتی اور حربی مصرف مین لاتے تھے، ان صنعتون کے علاوہ بعض خاص خاص چیزین بھی بنا کرتی تھین، مثلاً کمبل،

نمکدان، قلمدان، قالین وغیرہ، بل ساتھ کا بیان ہو کہ ڈرافٹ بورڈ، اور قلمدانون پر ہاتھی کے دانت اور آبنوس کی بڑی حسین نقش کاری ہوتی تھی، ایسی چیزین گوا اور دوسرے ساحلی شہرون سے بکثرت باہر بھیجی جاتی تھین،

سولھوین صدی مین ہندوستان کی بیرونی تجارت کو بھی بڑا فروغ ہوا، یہان یورپ اور ایشیا کے مختلف ممالک سے بہت سی قیمتی چیزین آیا کرتی تھین اور یہان سے بھی مختلف اشیا باہر جاتی تھین، درآمد مین زیادہ تر سونا، چاندی، تانبا، ٹین، جستہ، سیسہ، قیمتی پتھر، ململ، زربفت، عطر، دوائین، اور چینی کے برتن ہوتے، بیرونی تاجرون کو زیادہ محصول دینا نہین پڑتا، لیکن وہ چاندی ملک سے باہر نہین لے جا سکتے تھے، اس کی سخت ممانعت تھی، سورت مین درآمد اور برآمد کی چیزون پر ۳½ فی صدی اور سونے اور چاندی پر ۲ فیصدی محصول تھا، ہندوستان جو چیزین برآمد کرتا ان مین زیادہ تر سوتی کپڑے، گول مرچ، مسالے، تیل، افیون اور خاص خاص قسم کی دوائین ہوتین، اس زمانہ کی مشہور بندرگاہون کے نام یہ تھے لاہوری بندر (سندھ) کھمبایت، سورت، بروچ، بسین، چول، دابل (ضلع رتناگری) گوا، بھٹکل، کالی کٹ، کوچین، نگاپٹم، مسولی پٹم، ست گاؤن، سری پور، چٹاگانگ اور سنار گاؤن، بنگال کی بندرگاہون مین سب سے اہم چٹاگانگ کی بندرگاہ تھی، ٹیلر نے اس کے لئے Porto Grande کی اصطلاح استعمال کی ہے، "ص ۶۰"

کیا بنگالی زبان پر سنسکرت کا اثر نہیں ہے؟

مشرقی بنگال کے اردو اور بنگالی کے قضیے مین وہان کے لوگ اس حقیقت کو ماننے کے لئے تیار نہین ہین کہ بنگالی زبان پر سنسکرت کے اثرات کا غلبہ ہے، لیکن حقیقت نہین بدلی جا سکتی، ۱۹۱۱ء مین انسائکلوپیڈیا برٹانیکا مین بنگالی زبان پر جو مقالہ شایع ہوا تھا اس کا تھوڑا سا اقتباس ہم ذیل

ین پیش کرتے ہین تاکہ ناظرین کو اصل حقیقت کا اندازہ ہو جائے،

بنگالی زبان بنگال اور آسام مین بولی جاتی ہے، لفظ بنگالی تو انگریزی لفظ ہے، لیکن بنگال کے باشندے اس زبان کو بنگہ بھاشا کہتے ہین، بنگالی، اڑیا اور آسامی تینون زبانین مگدھی پراکرت سے نکلی ہین، جو بہار کے جنوبی حصے مین بولی جاتی تھی، مگدھی پراکرت بہار سے جنوب کی طرف پھیلی تو اڑیا بن گئی، اور جنوب مشرق کی جانب جا کر بنگالی ہو گئی، اور مشرق کی طرف شمالی بنگال ہو کر آسام پہنچی تو آسامی کہلانے لگی، تینون زبانین ایک ہی زبان کی مختلف شکلین ہین، اس لیے ایک دوسرے سے بہت مشابہ ہین،

بنگالی زبان خصوصاً اس کی علمی اور ادبی زبان مین تت سما کے بڑے اثرات ہین، یعنی اس مین سنسکرت کے الفاظ کا بڑا غلبہ ہے، اور اب ایک تعلیم یافتہ بنگالی ان ہی الفاظ کو عام طور سے بولتا ہے اور یہ غلط قسم کا ذوق اس قدر بڑھ گیا ہے کہ علمی اور ادبی تحریرون مین جب خالص بنگالی الفاظ (تدبھوا) استعمال کیے جاتے ہین تو وہ اصلی شکل مین لکھے نہین جاتے، بلکہ تت سما یعنی سنسکرت کے الفاظ لکھے جاتے ہین، اور تدبھوا یعنی خالص بنگالی الفاظ کے لہجے مین پڑھے جاتے ہین، مثلاً دولت کی دیوی کے لیے خالص بنگالی لفظ "لکھی" ہے، لیکن کتابون مین ہمیشہ سنسکرت کا لفظ "لکشمی" لکھا جائے گا، اور پڑھنے والا "لکشمی" کے بجائے "لکھی" پڑھا جائے گا، سنسکرت کے لفظ "لکشمی" کو ایک بنگالی مشکل سے ادا کر سکے گا، لیکن تحریر مین وہ بھی لفظ لکھنے کی کوشش کرے گا، اس لیے بنگالی الفاظ کے ہجے اور تلفظ مین بڑا فرق ہوتا ہے،

بنگالی زبان کا قدیم ترین اہل قلم چنڈی داس ہے، جس کو ویشنو کا شاعر کہا جاتا ہے، اس کا زمانہ چودھوین صدی کے آخر اور پندرھوین صدی کے شروع کا تھا، اس کی زبان موجودہ دور کی بنگالی زبان سے زیادہ مختلف نہین، اس نے اپنے اردگرد ایسے شعرا کی ایک جماعت تیار کی جو کرتن کے لیے گیت

لکھا کرتے تھے، ان ہی شعرا کی وجہ سے بنگال میں مذہبی تجدید ہوئی جس کی ابتدا سولہوین صدی میں چیتنیا نے کی، پندرہوین صدی مین کاشی رام نے اس زبان مین مہابھارت کا ترجمہ کیا، اور کرتی باس اوجھا نے اس زبان مین رامائن کو منتقل کیا، سترہوین صدی کا سب سے اہم اہل قلم مکند رام تھا، جس نے دو بڑی ہی اچھی نظمین "چنڈی" اور "سری مانت سوداگر" لکھی ہے، اٹھارہوین صدی مین بھارت چندر نے مرصع زبان مین "بدیا سندر" لکھی جس کی بڑی تعریف کی گئی ہے، بھارت چندر کے بعد یہ اپنے طرز کے لکھنے والون کا دور ختم ہو جاتا ہے، یہ اہلِ قلم خالص بنگالی زبان مین لکھا کرتے تھے، لیکن انیسوین صدی سے سنسکرت زبان کے اثرات غالب ہونے لگے، اور جب فورٹ ولیم کالج مین سنسکرت کی سرپرستی شروع ہوئی تو یہ اثرات اور بھی زیادہ ہوگئے، اور انیسوین صدی کے دور مین بنگالی زبان سنسکرت کی کنیز ہوتی گئی،

اس صدی مین بعض بہت ہی اچھے اہل قلم پیدا ہوئے خصوصاً بنکم چٹرجی کے ناول تو اس قدر مقبول ہوے کہ مختلف زبانون مین اس کے ترجمے بھی کیے گئے، لیکن وہ بھی سنسکرت کے نامانوس الفاظ استعمال کرنے پر مجبور رہا، یورپین ارباب نظر کا خیال ہے کہ اس زبان مین اعلیٰ قسم کی کتاب اس وقت تک نہین لکھی جا سکتی جب تک اس کو قدیم سنسکرت کے اثرات سے پاک و صاف نہ کیا جائے گا۔

"ص ع"

نواے حیات

از جناب یحییٰ اعظمی

جناب یحییٰ اعظمی کا مجموعۂ کلام نواے حیات جس سے ناظرین معارف اور دوسرے اصحاب ذوق پوری طرح واقف ہین، دوبارہ چھپ گیا ہے، اس ایڈیشن مین بہت سی نئی غزلین اور نظمون کا اضافہ ہے اور اب یہ مجموعہ پہلے سے زیادہ جامع اور مکمل ہو گیا ہے، اس کے شروع مین مولانا سید سلیمان صاحب ندوی کے قلم فیض رقم سے ایک مبصرانہ مقدمہ اور مولانا ابوالکلام آزاد کی ایک مختصر سی تقریظ ہے جو بجاے خود قابل مطالعہ ہے،

قیمت مجلد: ـ للعہ، غیر مجلد: ـ سعہ

منیجر

غزل

از جناب شفیق جونپوری

ہائے رے وقت بشر یون بھی نہ مجبور ہوا
گھر مین خود آگ لگا کر کوئی مسرور ہوا

جورِ بیجا ترا پیشہ ترا دستور ہوا
تب غریب الوطنی پہ کوئی مجبور ہوا

آج یہ کہہ کے روانہ دلِ رنجور ہوا
پھر ملین گے اگر اللہ کو منظور ہوا

پوچھتے کیا ہو کہ آزارِ جنون دور ہوا
جب تمھین سے نہ علاجِ دلِ مہجور ہوا

عشق کی خانہ خرابی بھی شرف رکھتی ہے
ایک دیوانہ اور آفاق مین مشہور ہوا

کم نہ تھا نازِ محبت ترے دیوانے کا
تونے وہی داد دی وہ اور بھی مغرور ہوا

اٹھ گیا پیرِ مغان کون پیئے اے ساقی
رند بے کیف ہوے میکدہ بے نور ہوا

حق پہ مٹنے کے لیے کتنون نے جانبازی کی
ان کے معیار پہ کوئی بھی نہ منصور ہوا

اب کے کچھ ایسے پریشان رہے اہلِ چمن
پھول کا ذکر نہ کانٹون ہی کا مذکور ہوا

اپنی ہی فکر مین ہر رند ہے معلوم نہیں
کس پہ کتنا اثرِ نرگسِ مخمور ہوا

اجنبی لوگ ہین یہ دیس مین کس سے پوچھون
کیا مرے بعد مآلِ دلِ مہجور ہوا

جن صداؤن کے ترانے سے چمن گونجا تھا
وہ غریب آج نشیمن سے بہت دور ہوا

تونے اے دوست بتائی ہے جو تدبیر علاج | اور بیمار کا دل درد سے معمور ہوا

تیری تصویر نے ملحد کو بنایا مومن | کہ تجھے دیکھ کے وہ معترفِ حور ہوا

[illegible] سے ہو جائے اگر دل تو نہ کر غم کہ شفیق

[illegible] آیا [illegible] جان پُر نور ہوا

غزل

از جناب عارف عباسی بلیاوی

مجھ کو ہر غم سے ہو گئی ہے نجات | تیرے غم کے بہ فیض یہ برکات

کون آواز دے رہا ہے مجھے | کانپ اٹھی ہے نبضِ محسوسات

موت سے پہلے مر کے دیکھ ذرا | خود تجھے ڈھونڈتی پھرے گی حیات

وہ ترا ذکر اور تیری فکر | ہائے وہ صبح و شام وہ دن رات

اس طرح سے برس پڑے آنسو | جیسے پھر اب نہ آئے گی برسات

غلط انداز اک نگاہِ جمال | کر گئی آشنائے رازِ حیات

کون سمجھائے جز لبِ خاموش | حسن کو عشق کے رموز و نکات

موت جب اصل زندگی ٹھہری | کیوں کرے کوئی آرزوئے حیات

تیرے اشعار ان دنوں عارف

کچھ احادیث ہیں تو کچھ آیات

زوالِ محبت

از جناب وفیؔ کاکوری

عشق کی آگ سرد ہے، لطفِ شباب اب کہان
ذوقِ حیات اب کہان، لذتِ خواب اب کہان

گفت و شنید بند ہے، ختم ہے نامہ و پیام
لطفِ سوال اب کہان، حسنِ جواب اب کہان

بزمِ طرب اداس ہے، خواب و خیال ہے سرود
گردشِ جام اب کہان، دورِ شراب اب کہان

درد کا ذوق بھی نہین، گریۂ شوق بھی نہین
سوزِ دل و جگر کہان، چشمِ پُر آب اب کہان

بحرِ نشاط ہے سراب، کچھ نہین اس مین پیچ و تاب
ایک سکون ہے مضمحل، موج و حباب اب کہان

میرے لیے اٹھ گئی، ان کی بساطِ دلبری
ناز و غرور اب کہان، خشم و عتاب اب کہان

درسِ نیاز کا، بھول چکا ہون مین سبق
درسِ وفا اب کہان، شرحِ کتاب اب کہان

دل مین وہ اب خلش نہین، درد نہین، تپش نہین
عشق کا جوش اب کہان، حسن کی تاب اب کہان

عشق کو مجھ سے تھا عروج حسن کو مجھ سے تھا فروغ
مجھ سے جہان مین اے وفیؔ، خانہ خراب اب کہان

گلِ رعنا

اردو زبان کی ابتدائی تاریخ اور اسکی شاعری کا آغاز اور عہد بعہد کے اردو شعراء کے صحیح حالات اور ان کے منتخب اشعار اردو مین شعراء کا یہ مکمل تذکرہ ہے جسمین آبِ حیات کی غلطیون کا ازالہ کیا گیا ہے ولی سے لیکر حالی و اکبر تک کے حالات قیمت: ـ صفحات ...

منیجر

مطبوعات دار المصنفین کا رعایتی اعلان

سیرت النبی تقطیع کلان کی قیمتوں مین غیر معمولی رعایت

دار المصنفین نے اب تک اپنی مطبوعات کی رعایتی قیمت کا کوئی اعلان نہین کیا ہے لیکن اس سال بعض حالات و اسباب کی بنا پر یکم رمضان سے تین مہینہ کیلئے یہ رعایتی اعلان کیا جا رہا ہے، اس کا ایک خاص سبب تو یہ ہے کہ کچھ عرصہ سے پاکستان کی تجارت بند ہونیکی وجہ سے ہماری مالی حالت بہت کمزور ہو گئی ہے اور اسکی طرف ہندوستان کے مسلمانون کو (جو ہماری کتابین پڑھنے سے تقریباً بے نیاز ہو گئے ہین) توجہ دلانا ضروری ہے،

دوسری وجہ یہ ہے کہ سیرت النبی تقطیع کلان (جلد سوم تا ششم) کے کافی نسخے ہمارے اسٹاک مین موجود ہین، اور یہ نسخے اپنی ظاہری خصوصیات کے لحاظ سے دار المصنفین کے گذشتہ دور کی یادگار اور اعلیٰ کاغذ اور پاکیزہ طباعت و کتابت کے ان تمام محاسن سے معمور ہین، جو معارف پریس کا خاص امتیاز رہا ہے،

ان خصوصیات کے لحاظ سے ان کی قیمتین یون بھی کچھ زیادہ نہ تھین، لیکن اب ان مین بھی تقریباً ۳۳ فیصدی تخفیف کر دی گئی ہے، سیرت کے علاوہ بعض دیگر مطبوعات مین غیر معمولی رعایت کی جا رہی ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے، امید ہے کہ اہل ذوق حضرات اس رعایت سے فائدہ اٹھا کر اپنی فرمائشین جلد سے جلد بھیجنے کی کوشش کرینگے، تاکہ یکم رمضان سے ان کی تعمیل شروع کر دی جائے،

کتاب	صفحے	سابقہ قیمت ہے	موجودہ رعایتی قیمت
سیرت النبی تقطیع کلان حصہ سوم	۵۹۶ صفحے	سابقہ قیمت ہے	موجودہ رعایتی قیمت
〃 〃 〃 چہارم	۷۰۲	عـہ/	معہ/
〃 〃 〃 پنجم	۳۷۸	معہ/	للعہ/
〃 〃 〃 ششم	۶۱۲	لعہ/	ـے/
فہم انسانی	۱۹۰	قا/	عہ/
مبادی علم انسانی	۱۳۶	عہ/	۱۲/
مکالمات برکلے	۱۴۸	عہ/	۱۰/
افکار عصریہ	۲۵۰	قا/	عہ ۱۰/
برکلے	۱۲۶	عہ/	۱۲/

نوٹ:۔ حصہ اول و دوم تقطیع کلان موجود نہین ہے، تقطیع خورد موجود ہے،

مطبوعات جدیدہ

خاتم النبیین، از جناب مولوی سید جلال الدین صاحب جعفری زینبی، تقطیع بڑی، ضخامت ...
صفحات، کاغذ کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد ... پتہ: جعفری برادرس، بک ڈپو
احمدی پریس نمبر ۲۸۶ شاہ گنج الہ آباد،

سیرت نبوی پر اب اردو میں اتنا وافر اور مستند ذخیرہ فراہم ہو چکا ہے کہ اس کی مدد سے آسانی سے نئی
نئی سیرتیں لکھی جاسکتی ہیں، خاتم النبیین بھی اسی قسم کی سیرت ہے، جو تمامتر علامہ شبلی مرحوم کی سیرت نبوی
کے پہلے اور دوسرے حصہ سے ماخوذ ہے، کہیں کہیں قاضی سلیمان صاحب مرحوم منصورپوری کی رحمۃ للعلمین
سے بھی مدد لی گئی ہے، تصنیف و تالیف اور علم و ادب میں ایک دوسرے سے استفادہ میں کوئی حرج نہیں
یہ ہوتا چلا آیا ہے، مگر اولاً اس کا حوالہ ضروری ہے، دوسرے استفادہ محض استفادہ کی حد تک ہونا چاہئے، یہ
نہیں کہ پوری کتاب کا خلاصہ کرکے اس کو اپنا لیا جائے، مصنف خاتم النبیین نے پوری سیرت النبی کا خلاصہ
کر دیا ہے، اور کہیں حوالہ تک نہیں دیا، اگر یہ استفادہ ہے تو سرقہ کسے کہتے ہیں، اور اس کتاب کے آخر میں ان کی
دوسری تصانیف کا جو اشتہار درج ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے تنہا سیرت ہی نہیں بلکہ دار المصنفین
کے سلسلۂ سیر الصحابہ اور تابعین سے بھی اسی قسم کا استفادہ کیا ہے، اور ان کا خلاصہ کرکے نام بدل دیئے ہیں،
یہ کتابیں میری نظر سے نہیں گذری ہیں، اس لئے میں نے مصنف سے لکھ کر دریافت کیا کہ معلوم نہیں آپ نے
ان میں دار المصنفین کی کتابوں پر کیا اضافہ فرمایا ہے، وہ میرے سوال کا مطلب سمجھ گئے اور جواب دیا
کہ میں نے مولانا سید سلیمان ندوی سے اسکی اجازت لے لی تھی، اور اس سے مقصود دنیاوی منفعت نہیں،

بلکہ دینی خدمت ہی سبب مجھے یقین تھا کہ موصوف پوری کتاب کی تلخیص کی اجازت نہین دے سکتے تھے زیادہ سے زیادہ اس سے فائدہ اٹھانے کی اجازت دی ہوگی چنانچہ مین نے ان سے دریافت کیا تو انھون نے اس سے بالکل لاعلمی ظاہر کی، بہرحال اگر بالفرض انھون نے اجازت دی بھی ہوگی تو دار المصنفین کی کتابون سے جزوی استفادہ کی اور اس مین اور پوری کتاب کی تلخیص مین بڑا فرق ہے، لطف یہ ہے کہ اس علمی سرقہ کا نام مصنف نے دینی خدمت رکھا ہے حیرت ہوتی ہے کہ اس قسم کے خدام دین کو اس قسم کی جرأت کرتے وقت اس کا خطرہ بھی نہین گذرتا کہ کسی نہ کسی دن ان کی اس خدمتِ دین کی حقیقت ظاہر ہو جائے گی، بہرحال چونکہ یہ کتاب سیرتِ نبوی کا خلاصہ ہے، اس لئے اس کے مفید اور مستند ہونے مین شبہہ نہین ہے،

قرآن اور تعمیرِ سیرت:- از جناب ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب، تقطیع بڑی ضخامت ۳۲۶ صفحات کاغذ کتابت و طباعت بہتر، قیمت غیر مجلد ۵ر مجلد ۶ر پتہ:- ندوۃ المصنفین اردو بازار جامع مسجد دہلی،

دین و دنیا دونون مین سکون و طمانیت اور سعادت و کامرانی کا سب سے بڑا ذریعہ نفس مطمئنہ ہے اور نہ صرف مذہبی عقیدہ بلکہ نفسیاتی اصول سے بھی اس کے حصول کا ذریعہ صحیح مذہبی روح خدا پر توکل و اعتماد اور اسکی خوشنودی اور رضا کی طلب ہے، اس سے انسان ہر قسم کے خوف و خطر سے بے نیاز اور اس کے لئے ہر قسم کے مشکلات و مصائب اور رنج و غم کا مقابلہ کرنا آسان ہو جاتا ہے، مخالف سے مخالف حالات بھی اسے مایوس اور شکستہ خاطر نہین کر سکتے، اور رضائے الٰہی کے حصول کے لئے اس کے لئے ہر قربانی آسان ہو جاتی ہے، یہی چیز دین و دنیا دونون مین سعادت و کامرانی کا ذریعہ ہے، انسان کی فطرت اور قوانین قدرت کبھی نہین بدلتے، وہ جیسے آج سے ہزارون برس پہلے تھے ویسے ہی آج بھی ہین، اس لئے انسانی فطرت کی اصلاح و تعمیر کا جو نسخہ آج سے تیرہ سو سال پہلے کامیاب ہو چکا ہے، کوئی وجہ نہین کہ وہ اب کامیاب نہ ہو، اس لئے اگر آج بھی مسلمانون کی سیرت اسی قالب مین ڈھل جائے جس قالب مین صحابہ کرامؓ اور علماء و اخیار امت کی سیر

تو چلی تھی، اور انسان کی زندگی صبغۃ اللہ میں رنگ جائے تو اس کے نتائج آج بھی وہی نکلیں گے جو اس سے پہلے نکل چکے ہیں، میر ولی الدین صاحب نے اسی نقطۂ نظر سے قرآنی اصولوں کے مطابق مسلمانوں کی سیرت کی تعمیر پر مضامین کا ایک سلسلہ لکھا تھا جو معارف اور دوسرے رسالوں میں چھپکر مقبول ہو چکا ہے، اب ندوۃ المصنفین نے اسکو کتابی شکل میں شایع کر دیا ہے، اس مجموعے میں حسب ذیل مضامین ہیں، عبادت و استعانت، توحید اور صالحیت، نیکی علم ہے، تعلیم کا مقصد، انسان کامل، امام غزالی کا فلسفۂ مذہب، تصحیح فکر، قانون تجاذب اور تعمیر سیرت، قرآن اور سیرت سازی، قوت ایمانی اور ظہور غیب، ماحول پر کس طرح قابو حاصل کیا جائے، کامیاب زندگی کا قرآنی تصور، قرآن اور علاج خوف، بے خوف زندگی، قرآن اور علاج حزن، زندگی میں کم کیوں ہی، قرآن اور علاج غضب، دعا اور دفع بلا، اسر ارحج، ڈاکٹر صاحب کے انداز نگارش سے جو لوگ واقف ہیں، ان کو اس کا اندازہ ہوگا کہ ان کے مضامین جدید فلسفہ و نفسیات، قرآن مجید، احادیث نبوی، صوفیہ و حکمائے امت کے اقوال و تجربات وغیرہ سے مرکب ایک نئے متکلمانہ انداز کے ہوتے ہیں، یہی طرز ان مضامین کا بھی ہے، اس لیے وہ عقل و نقل دونوں حیثیتوں سے موثر و دلنشین، اور جدید و قدیم دونوں طبقوں کے لیے نافع ہیں، جن میں ملکۂ غور و فکر ہے، وہ ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں، ان مضامین کی خوبی کا پورا اندازہ ان کے مطالعہ ہی سے ہو سکتا ہے اور دینی، اخلاقی اور روحانی فوائد کے لحاظ سے ہر تعلیم یافتہ شخص کے مطالعہ کے لائق ہے،

تصوف کیا ہے؟ مرتبہ جناب مولانا محمد منظور صاحب نعمانی تقطیع چھوٹی، ضخامت ۱۰۴ صفحے، کاغذ کتابت و طباعت بہتر قیمت عہ پتہ :- دفتر الفرقان گوئن روڈ لکھنؤ

آج کل تصوف کے بارہ میں بڑی افراط و تفریط پائی جاتی ہے، ایک طبقہ جو تصوف کی حقیقت سے ناآشنا ہے وہ اس کے غلط نمونوں کو دیکھ کر سرے سے اس کا مخالف و منکر ہے، دوسرا خوش عقیدہ گروہ خانقاہی بدعات و خرافات کو تصوف سمجھتا ہے، کچھ لوگ تصوف کے تو منکر نہیں ہیں لیکن ان کو ان کے بعض اعمال و اشغال کے متعلق شکوک و شبہات ہیں، مولانا سید ابو الحسن علی، مولانا محمد منظور صاحب نعمانی اور مولانا محمد اویس صاحب نگرامی

جو شریعت و طریقت دونون کے جامع اور دین کے صحیح فہم کے ساتھ بادۂ عرفان کے بھی ذوق شناس ہین تصوف کے متعلق غلط فہمیون کے ازالہ اور اسکی حقیقت پر مختلف مضامین لکھے تھے جن مین سے بعض مضامین الفرقان مین بھی شایع ہو چکے ہین، اب ان کو کتابی شکل مین شایع کر دیا ہے، اس مجموعہ مین حسب ذیل مضامین ہین، تصوف پر ابتدائی غور اور تجربہ، تصوف اور اس کے اعمال و اشغال کے متعلق [illegible] چند [illegible]، تصوف اور اس کے اعمال و اشغال کے متعلق بعض شبہات، تصوف اور احسان [illegible] چند مشورے، مولانا منظور صاحب نعمانی تصوف اور اس کے [illegible] و اشغال کے متعلق شکوک و شبہات کا جواب [illegible] اور اس کے ثمرات، تصوف اور شیخین در امام ابن تیمیہ اور ابن قیم، مولانا محمد اویس نگرامی اہل تصوف و دینی جد و جہد، ان مضامین سے تصوف کے متعلق تمام شکوک و شبہات اور غلط فہمیان دور ہو جاتی ہین، اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ صحیح تصوف روح شریعت ہے، اس لیے یہ مجموعہ تصوف کے قائلین منکرین اور متشککین سب کے پڑھنے کے لائق ہے،

مسلمان بچون کی ابتدائی تعلیم کے نصاب مرتبہ جماعت اسلامی، پتہ مکتبہ جماعت اسلامی رامپور، مرتبہ جمعیتہ العلماء، پتہ الجمعیتہ بکڈپو گلی قاسم جان دہلی، مرتبہ بیگم ویلوری، پتہ دسوا اینڈ کمپنی کرسٹنا بلڈنگ مقابل میسور بینک اونیو روڈ بنگلور،

مسلمان بچون کی ابتدائی مذہبی تعلیم کے متعدد پرانے نصاب موجود ہین، ان مین انجمن حمایت اسلام لاہور اور مفتی کفایت اللہ صاحب مرحوم کے رسالے بہت مشہور و مقبول تھے مگر یہ خالص دینی ہین اور اب ضرورت ابتدائی تعلیم کے پورے نصاب کی ہے، اس ضرورت کے پیش نظر جماعت اسلامی اور جمعیتہ العلماء نے نئے نصاب مرتب کئے ہین، مگر جمعیتہ کا مرتب کردہ نصاب دینیات تو مذہبی ہے اور صرف اسی مقصد کیلئے مفید ہے، البتہ جماعت اسلامی کے نصاب مین مذہبی تعلیم کیساتھ ریاضی تاریخ جغرافیہ اور عام معلومات وغیرہ جملہ تعلیمی ضروریات کا لحاظ اور ان فنون مین بھی اسلامی روح کو پیش نظر رکھا گیا ہے، اس لئے تعلیمی نقطۂ نظر سے جماعت اسلامی کا نصاب بہت اچھا ہے، اس سے جملہ تعلیمی ضروریات پوری ہو جاتی ہین، اس لئے بچون کی ابتدائی تعلیم مین اس سے فائدہ اٹھانا چاہئے، ایک نصاب ویلور کی ایک خاتون بیگم مولانا مسلم ویلوری نے مرتب کیا ہے، مگر یہ بھی زیادہ تر مذہبی و اخلاقی تعلیم کیلئے ہے، اور [illegible]

دارالمصنفین کی نئی کتابین

نخ سندھ : سندھ کی مفصل سیاسی نظامی، تمدنی
. نی تاریخ (از مولینا سید ابوظفر ندوی) قیمت :- [illegible]
بال کامل: ڈاکٹر اقبال کے سوانحِ حیات کے علاوہ
، کے فلسفیانہ اور شاعرانہ کارنامون کے اہم پہلوؤن
تفصیل (از مولانا عبدالسلام ندوی) [illegible]
م تیموریہ : تیموری بادشاہوں شاہزادون اور شاہزادیون
، علمی ذوق اور اُن کے دربار کے امرا، شعرا اور فضلا کے مختصر
کرہ کے ساتھ اُن کے علمی و ادبی کمالات کی تفصیل قیمت [illegible]
مام رازی : امام فخرالدین رازی کے سوانح و حالات،
ن کی تصنیفات کی تفصیل اور فلسفہ و علم کلام و تفسیر کے اہم
سائل کے متعلق اُن کے نظریات و خیالات کی تشریح قیمت [illegible]
بزم صوفیہ : عہدِ تیموریہ سے پہلے کے صاحبِ تصنیفات
صوفیۂ کرام مثلاً شیخ ہجویری، خواجہ معین الدین چشتی، خواجہ نظام الدین
اولیاء وغیرہ کے مستند حالات و تعلیمات، قیمت [illegible]
تاریخ اندلس اول : اندلس کے عہد بعہد کی مفصل سیاسی
تاریخ کے ساتھ اندلس کی علمی و تمدنی تاریخ، قیمت [illegible]
(مرتبۂ مولانا سید ریاست علی ندوی)

اہلِ کتاب صحابہ و تابعین: تفسیر کی کتابون مین عموماً
دو چار یہودی و نصرانی صحابہ کا نام آتا ہے اس سے آج تک
سمجھا جاتا تھا کہ اہلِ کتاب کی کوئی بڑی تعداد حلقہ بگوشِ اسلام
نہین ہوئی، اس بنا پر بعض مستشرقین نے یہ رائے قائم کرلی کہ
یہود و نصاریٰ مین اسلام کو قبولِ عام حاصل نہین ہوا، اس
کتاب مین اسی قسم کے ظنون و اوہام کا ازالہ کیا گیا ہے اور دکھایا
گیا ہے کہ اہلِ کتاب کے دو چار ہی افراد نے نہین بلکہ ایک بڑی
تعداد نے اسلام قبول کیا، شروع مین ایک مقدمہ ہے جس مین
جزیرۂ عرب کے یہود و نصاریٰ کی تاریخ اور اُن کے تمدنی و اخلاقی
حالات کی تفصیل کی گئی ہے، اس کے بعد حروفِ تہجی کے اعتبار
سے اہلِ کتاب صحابہ کے حالات درج ہین، اور اسی ترتیب سے
پھر تابعین اور اُن کے بعد صحابیات اور تابعات کا تذکرہ قلمبند
کیا گیا ہے، پھر دو نقشے ہین ایک پورے جزیرۂ عرب کا اور دوسرا
مدینہ منورہ کا جن مین یہود و نصاریٰ کے مرکزی مقامات
اور آبادیان دکھائی گئی ہین، قیمت :- [illegible] (مرتبہ مولوی
حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی رفیق دارالمصنفین)

"منیجر"

مجلس دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپیے سالانہ

دفتر دار المصنفین اعظم گڑھ

مجلس ادارہ

جلد ۷۱ ماہ رمضان المبارک ۱۳۷۲ھ مطابق ماہ جون ۱۹۵۳ء عدد ۶

مضامین

شذرات

ہندوستانی اکیڈمی الہ آباد اردو، ہندی کا مشترک ادارہ تھا، مگر ہندوستان کی تقسیم کے بعد اس کا شعبۂ اردو بھی اردو دشمنی کی لپیٹ میں آگیا تھا، اور گورنمنٹ اس کو توڑ دینا چاہتی تھی، مگر پھر بڑی ردّوکد کے بعد اس کو توڑا نہیں گیا، لیکن اردو کا کوٹا گھٹا کر بیس فی صدی کر دیا گیا، مگر ادھر عرصہ سے گورنمنٹ اکیڈمی کو تعطل میں ڈالے ہوئی تھی، اور کئی سال سے اس کے انتخابات ہی نہیں ہوئے تھے، اب دوبارہ اس کا احیاء ہوا ہے، اور ۲ مئی کو اکیڈمی کی کونسل کا جلسہ تھا، گو ابھی اردو کا شعبہ توڑا نہیں گیا ہے، مگر قیاس یہی ہے کہ غالباً آئندہ قائم نہ رہ سکے، چنانچہ اسی جلسہ میں یہ انکشاف ہوا کہ گورنمنٹ نے اکیڈمی کے عہدہ داروں سے ہندی اکیڈمی کا نقشہ بھی مرتب کرایا ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ اکیڈمی کو فی الحال مدد دینے کے لئے بھی آمادہ نہیں ہے، ممکن ہے یہ نزلہ بھی اردو ہی کی وجہ سے گرا ہو، لیکن یہ امید ہے کہ دیر سویر امداد مل جائے گی، اور اکیڈمی قائم رہے گی،

اردو کے بارہ میں حکومت اور بیشتر ہندو ممبروں کی ذہنیت یکساں ہے، اور اس کا اثر دونوں کے طرزِ عمل میں نمایاں ہے، چنانچہ نئے انتخابات میں نہ گورنمنٹ نے اپنے بارہ نامزد ممبروں میں کسی مسلمان کو لیا، اور نہ اکیڈمی کے ممبروں نے چھ کو اپٹ ممبروں میں ان کا انتخاب کیا، حتی کہ ڈاکٹر عبدالستار صدیقی جیسے اکیڈمی کے پرانے رکن رکین تک چھانٹ دیئے گئے، اور پنڈت سندر لال اور کشن پرشاد کول جیسے ہندوؤں تک کا انتخاب نہیں کیا گیا، حالانکہ ان کے نام پیش کئے گئے تھے،

اس ذہنیت کا سب سے زیادہ افسوسناک واقعہ قاضی عبدالغفار صاحب سکریٹری انجمن ترقی اردو کے ساتھ پیش آیا، جدید انتخاب میں انجمن کے نمایندہ کی حیثیت سے وہ اکیڈمی کے ممبر منتخب کئے گئے تھے، مگر ۲ مئی کے جلسہ میں ایک ہندو ممبر کی اس قانونی موشگافی پر کہ قاضی صاحب انجمن ترقی اردو علی گڈھ کے سکریٹری ہیں، اور اکیڈمی کے قواعد میں

انجمن ترقی اردو دہلی کی نمایندگی ہو، اُن کو ممبری سے خارج کر دیا گیا، مسلمان اور بعض ہندو ممبروں کی جانب سے بھی اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی گئی مگر کوئی شنوائی نہ ہوئی اور صدر صاحب کی رولنگ پر قاضی صاحب کو بھری مجلس سے اٹھ جانا پڑا، حالانکہ جن صاحب نے یہ قانونی نکتہ پیدا کیا تھا وہ خوب جانتے تھے کہ انجمن ترقی اردو دہلی اور انجمن ترقی اردو علی گڈھ درحقیقت ایک ہی ہیں، ہندوستان کی تقسیم کے بعد صرف اُن کے عہدہ دار بدل گئے ہیں، اور انجمن کا دفتر دہلی سے علی گڈھ منتقل ہو گیا ہے، لیکن اُن کو تو انجمن ترقی اردو کے سکریٹری کو ہٹا دینا مقصود تھا، جو ہر زبان کی مہم میں کھٹکتے ہیں، جیسا کہ اُن کے طنزیہ فقروں سے ظاہر ہوتا تھا، قاضی صاحب کا دوسرا جرم یہ تھا کہ انھوں نے انجمن ترقی اردو کے لئے ایک کے بجائے دو نمایندگی کا مطالبہ کیا تھا، اس کا جواب بھی یہی ہونا چاہئے تھا کہ خود انہی کو ممبری سے محروم کر دیا جائے، یہ واقعہ ایسا افسوسناک تھا کہ بعض ہندو ممبروں کو بھی اس پر تکلیف ہوئی، کسی معمولی ممبر کے لیے تو بھی اس قسم کا سلوک زیبا نہیں، نہ کہ انجمن ترقی اردو کے سکریٹری کے ساتھ، اکیڈمی کو اس غلطی کی تلافی کی پوری کوشش کرنی چاہئے، ایک رزولیوشن یہ بھی تھا کہ اکیڈمی کے نائب صدر اور جوائنٹ سکریٹری کے عہدے جو اردو والوں کو ملتے تھے، توڑ دیے جائیں، مگر یہ غنیمت ہے کہ فی الحال اس رزولیوشن کو واپس لے لیا گیا

ان حالات میں شعبۂ اردو کے قائم رہنے کی کیا توقع کی جا سکتی ہے، لیکن اگر گورنمنٹ نے اس کو توڑا تو یہ بھی ایک روشن کارنامہ ہو گا کہ ایک اجنبی حکومت نے اردو کو جو واجبی حق دیا تھا، قومی حکومت نے اس کو بھی چھین لیا، اردو کے مقابلہ میں ہندی کی برتری کے لئے یہ کافی ہے کہ ہندی کا کوٹا اسی اور اردو کا بیس فی صدی ہے، اگر اس کو باقی رہنے دیا جائے تو اس سے ہندی کا کیا نقصان ہو گا، ہم کو توقع ہے کہ وہ ہندو ممبر جن کو اردو سے خواہ مخواہ کا عناد نہیں ہے اور وہ جائز حد تک اس سے ہمدردی رکھتے ہیں، اور اب بھی اکیڈمی ایسے حق پرست ممبروں سے خالی نہیں ہے، شعبۂ اردو کو قائم رکھنے اور سیکولر حکومت اور اکیڈمی کے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ دامن کو فرقہ پرستی کے داغ سے بچانے کی کوشش کریں گے۔

اردو دشمنی کے اس گھٹا ٹوپ اندھیرے میں مدتوں کے بعد روشنی کی ایک کرن نظر آتی ہے، اب تک

کانگریس اپنے اصول و مسلک کے خلاف اردو کے مسئلہ مین بالکل خاموش تھی، بلکہ اس کا طرز عمل بھی اردو کے ساتھ مخالفانہ ہی تھا، اسی جماعت کے ارکان کے ہاتھون اردو ذبح ہوتی رہی، اور کانگریس خاموشی سے تماشہ دیکھتی رہی، لیکن اب شاید اسے بھی اردو کی مظلومیت پر رحم آگیا، چنانچہ گذشتہ مہینہ آل انڈیا کانگریس ورکنگ کمیٹی نے اپنے دہلی کے جلسہ مین علاقائی زبانون کے متعلق جو قرار دادین منظور کی ہین، ان مین اردو کے متعلق بھی یہ قرارداد ہے کہ اردو ہندوستان ہی کی ایک زبان ہے، وہ یہین پیدا ہوئی اور یہین پھولی پھلی، اور عوام کی ایک خاصی تعداد اس کو بولتی سمجھتی اور لکھتی ہے، دستور ہند مین بھی اسکو علاقائی زبان تسلیم کیا گیا ہے، اس لئے ورکنگ کمیٹی کو یقین ہے کہ اردو کو اس کا جائز حق اور مناسب مقام دیا جائے گا،

مگر تنہا اس سفارش سے کچھ حاصل نہین، اصل سوال یہ ہے کہ اردو کو اس کا جائز حق اور مناسب مقام کس طرح ملے گا، جب تک اس کی ضمانت نہ ہو اس وقت تک اس قسم کی تجویزین بالکل بے نتیجہ ہین، تاہم اس حیثیت سے یہ قرارداد بھی غنیمت ہے کہ اردو کی حمایت مین کانگریس سے ایک آواز تو اٹھی،

آفرین بر دلِ نرم تو کہ از بہرِ ثواب
کشتۂ غمزۂ خود را بہ نماز آمدۂ

اگر کانگریس سنجیدگی کے ساتھ اردو کو اس کا واجبی حق دلانے کے لئے آمادہ ہو جائے تو حکومت اس کے ماننے پر مجبور ہوگی، حکومت کانگریس کے ماتحت ہی، کانگریس اس کے ماتحت نہین، آئندہ چند ہی مہینون مین صدر جمہوریہ کے سامنے اردو علاقائی زبان کا میمورنڈم پیش ہونے والا ہے، اگر کانگریس واقعی اس تجویز مین مخلص ہے تو اس کو حکومت کے اندر اور باہر دونون کانگریس پارٹی سے اسکی تائید کرانی چاہیئے ورنہ تنہا زبانی تجویز کی کوئی قیمت نہین،

مقالات

اسلام میں جاگیرداری و زمینداری کا نظام

از مولانا ظفر احمد صاحب (عثمانی)

(۳)

اس کے بعد مولانا نے یہ کوشش کی ہے کہ جن صحابہ سے بٹائی پر زمین دینے کا ثبوت ملتا ہے، اس سے ان کے نزدیک مشترکہ کاشت مراد ہے، جیسا کہ انھوں نے بخاری کے حوالہ سے ابن سیرینؒ اور حسن بصریؒ کا یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ ابن سیرین اس میں کوئی مضائقہ نہیں دیکھتے تھے کہ زمین کسان کو اس شرط پر دی جائے کہ وہ خود اور اس کے بال بچے اور متعلقین کھیت پر کام کریں گے، بیل بھی اسی کا ہوگا، مگر کاشتکاری کے مصارف کی ذمہ داری زمین کے مالک کے سر رہے گی"، مگر مجھے ابن سیرین کا یہ قول ان الفاظ میں بخاری کی کتاب المزارعۃ میں نہیں ملا، البتہ حسن بصری کا قول ان الفاظ میں مذکور ہے کہ

وقال الحسن لا بأس ان تكون	انھوں نے کہا اس میں کچھ مضائقہ نہیں
الأرض لأحدهما فينفقان	کہ زمین ایک کی ہو، پھر دونوں مل کر خرچ کریں
جميعًا فما خرج فهو بينهما ورأى	اور جو پیدا ہو وہ دونوں میں مشترک ہو، زہری
ذلك الزهري (جلد ا ص ۳۱۳)	نے بھی اس کو جائز سمجھا ہے،

جو لوگ بٹائی پر زمین دینے کو جائز سمجھتے ہیں، ان کے نزدیک یہ صورت بھی جائز بلکہ بدرجۂ اولیٰ جائز ہے، اس سے یہ کہاں معلوم ہوا کہ حسن بصریؒ اس کے سوا بٹائی کی دوسری صورتوں کو جائز نہیں سمجھتے تھے، تصنیف

تو مصنف کی قیود احترازی ہوا کرتی ہیں، مگر زبانی بول چال میں احترازی ہونا ضروری نہیں، ممکن ہے حسن بصری سے اس صورت کے متعلق سوال کیا گیا ہو تو انھوں نے فرمادیا ہو کہ لا باس بہ کہ اس صورت میں کوئی مضائقہ نہیں، اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہی صورت جائز ہے، اور اس کے علاوہ کوئی صورت جائز نہیں طحاوی میں ہے کہ

عن کلیب بن وائل قلت لابن عمر اتانی رجل لہ ارض وماء و لیس لہ بذر ولا بقر اخذت ارضہ بالنصف فزرعتھا ببذری وبقری فناصفتہ فقال حسن،

(جلد ۳ ص ۲۶۳)

کلیب بن وائل کہتے ہیں میں عبداللہ بن عمرؓ کے پاس گیا، اُن سے کہا کہ ایک شخص میرے پاس آیا تھا، اس کی ملک میں زمین اور پانی تھا، مگر بیج اور بیل نہ تھے، میں نے اس کی زمین نصف پیداوار کے عوض لی اور اپنے پاس سے بیج اور بیل لگا کر کھیتی کی، پھر پیداوار کو آدھوں آدھ تقسیم کر لیا، فرمایا، خوب کیا،

اس کا مطلب یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کے سوا اور کوئی صورت اچھی نہیں، بخاری میں ہے،

قال ابن عباس ان امثل ما انتم صانعون ان تستاجروا الارض البیضاء من السنۃ الی السنۃ وفی الحاشیۃ عن وکیع بلفظ قال ان امثل ما انتم صانعون ان تستاجروا الارض البیضاء

ابن عباسؓ نے فرمایا تمھارے لئے سب اچھا کام یہ ہے کہ خالی زمین ایک سال سے دوسرے سال تک کے لئے کرایہ پر لے لیا کرو، حاشیہ میں وکیع سے اس کو ان الفاظ سے روایت کیا ہے کہ تمھارے لیے سب اچھا کام یہ ہے کہ خالی زمین کو

بالذہب والفضۃ،　　　چاندی سونے کے عوض اجارہ پر

(جلد ۱ص ۵۱۴)　　　لے لیا کرو،

اس کے یہ معنی نہیں کہ ابن عباسؓ کے نزدیک مزارعت کی باقی صورتیں بھی نہ تھیں، اور اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ حسن بصری صرف مشترکہ زراعت ہی کو جائز کہتے تھے، دوسری صورتوں کو جائز نہ سمجھتے تھے تو جن ائمہ فقہاء نے (مثلاً امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی و ابراہیم نخعی وغیرہ نے) مزارعت کو نا جائز کہا ہے کیا مولانا ان کے اقوال سے یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ امام حسن بصری کی بیان کردہ صورت کو وہ جائز کہتے ہیں ؟ اگر نہیں تو یہ اشکال تو پھر بھی باقی رہے گا جس کو انھوں نے ان الفاظ سے پیش کیا کہ

"لیکن جن صحابیوں کی طرف بندوبست کرنے کے اس طریقہ کا ذکر روایت میں منسوب کیا گیا ہے، ان میں ہم اُن صحابیوں کو بھی پاتے ہیں جن سے براہ راست یا بالواسطہ تلمذ (تفقہ) کا تعلق رکھنے والے ارباب فتوی کسی شرح پر بھی زمینوں کے بندوبست کرنے کو جائز نہیں سمجھتے تھے، (معارف جنوری ص ۱۸ و ۱۹)

نیز انھوں نے علامہ ابن حزم سے بھی پوچھ لیا ہو کہ وہ بھی حسن بصریؒ کی جائز کردہ صورت کو جائز کہتے ہیں ؟ اگر نہیں تو پھر کیا مولانا سب کو چھوڑ کر آج سے امام حسن بصری کی تقلید اختیار کریں گے ؟ ہاں کنایہ فرمایا کہ

"پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ امام ابوحنیفہ اور ان ہی جیسے دوسرے لوگ یہ جانتے ہوئے کہ ابن مسعود اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنی زمینوں کو بٹائی پر بندوبست کیا کرتے تھے، اسی کے عدم جواز کا فتوی کیسے دیسکتے تھے ؟" (معارف ماہ جنوری ص ۱۹)

اس کا جواب میں پہلے دیچکا ہوں کہ امام صاحب نے بٹائی پر زمین دینے کو مطلق نا جائز نہیں کہا ہے بلکہ غالباً وہ سواد عراق کی زمینوں میں ایسا کرنے کو منع کرتے تھے، کیونکہ وہ زمینیں اُن کے نزدیک بیت المال

…ملک نہ تھیں بلکہ بیت المال کی تھیں، اہل ذمہ سے ان کو خرید کر کسی کو بٹائی پر دینا اس لئے درست
…کہ جب اہل ذمہ اس کے مالک ہی نہ تھے، تو خریدنے والا کیسے مالک ہوگیا، اور جب خریدار مالک
…نہ ہوا، تو اس کا کسی کو بٹائی پر دینا بھی درست نہوگا اور جن حضرات صحابہؓ سے اپنی زمینوں کو بٹائی
…ثابت ہے، انھوں نے اہل ذمہ سے خرید نہ کی تھیں، بلکہ حکومت کی طرف سے بطور جاگیر کے ان
…کو دی گئی تھیں (ملاحظہ ہو کتاب الاموال لابی عبید ص ۲۷۸، ۲۸۲ و ۲۸۳)

عن موسی بن طلحة ان عثمان	موسیٰ بن طلحہ سے روایت ہے کہ حضرت
اقطع خمسة من اصحاب النبی	عثمانؓ نے صحابہ میں سے پانچ کو جاگیر
صلی اللہ علیہ وسلم الزبیر وسعدا	عطا کی، حضرت زبیر، حضرت سعد، حضرت
وابن مسعود واسامة بن زید و	حضرت ابن مسعود، حضرت اسامہ بن
خباب بن الارت وفی الحاشیة	زید، اور حضرت خباب کو رضی اللہ عنہم
رواہ ابی یوسف (ص ۳، فی کتاب	حاشیہ میں ہے کہ یہ روایت موسیٰ بن طلحہ
الخراج) عن موسی بن طلحة و	سے امام ابو یوسف کی کتاب الخراج
زاد فیھم عمار بن یاسر وقال	میں بھی ہے، اس میں حضرت عمار بنؓ
فکان عبد اللہ بن مسعود وسعد	یاسر کا نام بھی ہے، اور اتنا اضافہ ہے
یعطیان ارضھما بالثلث و	کہ عبد اللہ بن مسعود اور سعد بن ابی
الربع قال ابو عبید وانما اقطاع	وقاصؓ اپنی زمینوں کو تہائی چوتھائی پر
عثمان بن اقطع من الصحابة	دیا کرتے تھے، ابو عبید فرماتے ہیں کہ حضرت
وقبولھم ایاہ فانہ عندی	عثمانؓ کا ان حضرات صحابہ کو جاگیر دینا
من الاحتساب التی کان عمر	اور ان کا قبول کرنا میرے نزدیک سواد عراق

اصفاها من ارض السواد فقال
مما یثبت ان الاقطاع کان مما
اصفی عمر انه یروی فی غیر حدیث
سفیان تسمیة التی کان
اقطع صغبا و النهرین قریة
هرمز و کان هرمز عبدا لا کا
فهذا مفسر لما قلنا ثم قال ثمّا
اقطع من تلک الارضین التی
لم یبق لها رب فهذه کلها
ارضون قد جلا عنها اهلها
فلم یبق بها ساکن ولا عامر
فکان حکمها الی الامام فلمّا
قام عثمان رای ان عمارتها
ارد علی المسلمین واوفر
لخراجهم من تعطیلها
فاعطاها لمن رای اعطاءه
علی ان یعمروها کما یعمرها
غیرهم و یؤدوا عنها ما یجب
المسلمین علیهم بقدر یهم

کی ان زمینوں میں ہوا ہے، جن کو حضرت
عمرؓ نے بیت المال کے لئے خاص کر لیا تھا،
جس کی دلیل یہ ہے کہ سفیان کے علاوہ
دوسروں کی روایت میں ان زمینوں کے
نام بھی مذکور ہیں، (کتاب الخراج لابی
یوسف میں یہ نام موجود ہیں) منجملہ ان
کے صغب (یا صنعا) نہرین اور ہرمز آباد
ہیں، اور معلوم ہے کہ ہرمز شاہان فارس
میں سے تھا، اور یہ زمین شاہان فارس کی
تھی، اور شاہی خاندان کی زمینیں
حضرت عمرؓ نے بیت المال کے لئے خاص
کر دی تھیں، اس سے صاف معلوم
ہو گیا کہ حضرت عثمانؓ نے ان زمینوں
کو جاگیر میں دیا تھا جن کا کوئی مالک
باقی نہ تھا، اور یہ زمینیں وہی تھیں،
جن کے مالک بھاگ گئے، یا قتل ہو گئے
تھے، وہاں نہ کوئی باشندہ رہا تھا، اور
نہ آباد کرنے والا، اور ایسی زمین کا فیصلہ
امام کی رائے پر ہے، جب حضرت عثمانؓ

وتاخیر ردھا للتفسیر والتوضیح	خلیفہ ہوئے، تو اُن کی رائے ہوئی کہ ان زمینوں کا آباد کرنا معطل چھوڑنے سے بہتر ہے مسلمانوں کو اس سے فائدہ پہونچے گا، اُن کی آمدنی بڑھے گی اسلئے جس کو دینا مناسب سمجھا اُس کو انھوں نے یہ زمینیں اس شرط پر دیدین کہ وہ ان کو آباد کرین جس طرح دوسرے لوگ زمینوں کو آباد کرتے ہین، اور ان زمینوں پر مسلمانوں کا جو حق واجب ہو، (عشر وغیرہ) اس کو ادا کرین،

طبری وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کو دار ابجرد کا علاقہ جاگیر مین دیا گیا تھا، غالباً یہ بھی شاہی خاندان کی زمین تھی، جیسا اس کے نام سے معلوم ہوتا ہے، بہرحال ان حضرات صحابہ کی ملکیت اراضی مین کچھ شبہہ نہ تھا، اس لئے امام ابوحنیفہؒ اُن کی بٹائی کو ناجائز کیسے کہہ سکتے تھے ؟

غالباً اس تفصیل سے مولانا کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ ایران و فارس کے متغلبین و متسلطین کے قبضہ سے زمینین نکال کر آباد کارون یا قدیمی کاشتکارون کو نہین دی گئین، بلکہ یہ سب زمینین مسلمان فاتحین غانمین کے حوالہ کی گئین، اور وہ زمیندار بن کر ان زمینون کو تہائی چوتھائی پیداوار کے عوض کاشتکارون کو دیتے تھے، اور جن زمینون کے مالک موجود تھے، اور بھاگے یا قتل نہین ہوئے تھے، وہ بدستور مالکون کے قبضہ مین چھوڑ دی گئین، خواہ وہ زمیندار ہی کیون نہ رہے ہون، جیسے اکثر دہاقین و مرازبہ تھے یا کسان رہے ہون، یہ کسی دلیل سے ثابت نہین کہ حضرت عمرؓ نے زمینون کے مالکون سے اُس کی زمین چھین کر اپنے

کاشتکاروں کے حوالہ کی تھی کہ یہ زمیندار حکومت اور کاشتکاروں کے درمیان کیوں حائل ہوتے ہیں،

بہرحال اگر سواد عراق و شام و مصر کی زمینیں بیت المال کی تھیں تو جنکے قبضہ میں وہ زمینیں تھیں وہ انکے مالک تھے خواہ وہ زمیندار ہوں یا کاشتکار، اور اگر یہ زمینیں بیت المال کے لئے وقف تھیں تو نہ زمیندار ان کے مالک تھے، نہ کاشتکار، پہلی صورت میں ان مالکوں سے زمین خریدنا، اور اس کو بٹائی پر دینا درست اور جائز تھا، دوسری صورت میں ناجائز، اس لئے کہ ان زمینوں کے متعلق امام صاحب کا خیال یہ تھا کہ وہ بیت المال کی ملک ہیں قبضہ کرنے والوں کی ملک نہیں، اس لئے وہ ان کی مزارعت بلکہ خریدنے کو بھی درست نہ سمجھتے تھے، امام سفیان ثوری اور امام ابو یوسف و محمد اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک [illegible] ملک تھیں، وہ ان کے خریدنے اور بٹائی پر دینے کو جائز سمجھتے تھے،

اس کے بعد مولانا فرماتے ہیں:-

" لیکن شمس الائمہ کا دوسرا دعوی یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف [illegible] اس باب میں جو منسوب ہیں خود ان میں اشتباہ پیدا ہو گیا [illegible] بڑی بات [illegible] معلومات کی بنیاد پر اپنے احساس کو میں کیسے چھپاؤں کہ جہاں تک اس سلسلہ میں براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثوں اور آپ کے [illegible] کا جائزہ لیا [illegible] کہہ سکتے ہیں کہ کلیۃً سد باب المزارعہ یعنی انسداد زمینداری کے [illegible] ہے کتابوں میں [illegible]،

مجھے حیرت ہے کہ مولانا نے اتنا بڑا دعوی کیسے فرما دیا، اگر [illegible] صرف رافع بن خدیج ہی کے مختلف الفاظ کو کتب احادیث سے یکجا جمع کر لیا ہوتا، تو بھی ان کو شمس الائمہ سرخسی کے قول کی تصدیق ہو جاتی،

سب سے بڑی دلیل مولانا اور علامہ ابن حزم کے پاس انسداد زمینداری کی یہی حدیث ہے اور اسکے الفاظ اس قدر مختلف ہیں، کہ ترمذی اور طحاوی جیسے متساہل محدثین کو بھی کہنا پڑا کہ اس حدیث میں اضطراب ہے

کبھی وہ کہتے ہین کہ ہم لوگ زمین کو اس طرح اجارہ پر دیا کرتے تھے کہ ہم اس حصہ کی پیداوار لینگے اور دوسرا دوسری کی پیداوار لے گا، اور بعض دفعہ ایک حصہ مین پیداوار ہوتی، اور دوسرے مین نہ ہوتی، اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو اس سے منع کر دیا،

لیکن نقد پر اجارہ دینے سے حضور نے منع نہین فرمایا، کبھی کہتے ہین کہ چاندی سونا اس زمانہ مین تھا ہی نہین، کبھی کہتے ہین، کہ چاندی سونے کے عوض اجارہ دینے مین مضائقہ نہین، لوگ اس پیداوار کے عوض اجارہ دیا کرتے تھے، جو پانی کی گولوں سے قریب ہو، یا نشیب مین واقع ہو، تو کبھی یہ حصہ برباد ہو جاتا اور دوسرا محفوظ رہتا اور کبھی وہ برباد ہو جاتا، اور یہ محفوظ رہتا، اور لوگون مین اس کے سوا اجارہ پر دینے کا رواج نہ تھا، اس لئے حضور نے منع فرما دیا، اور اگر اجرت شے معلوم ہو، جو ذمہ مین واجب ہو سکے، یعنی نقد روپیہ وغیرہ اس مین کچھ حرج نہین،

کبھی فرماتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو ایسی چیز سے منع فرما دیا، جو ہمارے لئے فائدہ مند تھی، مگر اللہ و رسول کی اطاعت ہمارے لئے سب سے زیادہ نافع ہے، ہم لوگ کھیتی کیا کرتے تھے، اور اپنی زمین تہائی چوتھائی اور غلہ کی خاص مقدار کے عوض اجارہ پر دیا کرتے تھے، تو حضور نے زمین کے مالکون کو حکم دیا کہ یا وہ خود کھیتی کرین، یا دوسرے کو زراعت کے لئے دیدین، کبھی اطلاق کے ساتھ فرماتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کے اجارہ سے منع فرما دیا ہے،

اگر جمع الفوائد اور معانی الآثار طحاوی کی جانب مراجعت کی جائے، تو اس سے بھی زیادہ الفاظ مین اضطراب نظر آئے گا، باقی اس کا کوئی علاج نہین کہ ہمارے مقالہ نگار رافع کی کسی روایت کو تو بجنسہ مان لین، اور کسی مین یہ تاویل کرین کہ غالباً یہ بات رافع نے اپنی رائے سے کہی ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت نہین کی، حالانکہ حدیث مضطرب کا حکم محدثین کے یہان یہ ہے کہ اگر

اس کے ایک طریق کو دوسرے پر ترجیح نہ ہو تو وہ حجت نہیں اور اگر ایک طریق کو ترجیح ہو جائے تو بس وہی حجت ہے، باقی طرق ساقط ہیں، اس قاعدے سے جس طریق کو بخاری نے اپنی صحیح میں اختیار کیا ہے وہی راجح ہے اور اس میں یہ ہے کہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس پیداوار کے عوض زمین کو اجارہ پر دیتے تھے جو پانی کے گولوں کے قریب پیدا ہو یا اس قطعہ کی پیداوار کے عوض دیتے تھے جس کو زمین والا مخصوص کر دے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرما دیا۔ حنظلہ کہتے ہیں میں نے پوچھا دینار و درہم کے عوض اجارہ پر دینا کیسا ہے، فرمایا دینار و درہم کے عوض اجارہ پر دینے میں کوئی حرج نہیں۔ ص ۵۱۳ آگے چل کر [illegible] فرماتے ہیں:۔

لیکن اس کے برعکس یہ مسئلہ کہ زمین کا مالک کرایہ پر اپنی زمین کو بندوبست کر کے آمدنی حاصل کر سکتا ہے، اس کے جواز میں حضرت سعد بن ابی وقاص والی وہ مجروح روایت [illegible] ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نقدی پر بندوبست کی اجازت دی ہے [illegible] کچھ نہیں (انتہی)

میں بتلا چکا ہوں کہ حضرت سعد کی روایت [illegible] نہیں اور علامہ ابن حزم [illegible] پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قطعی فرمان [illegible] زمینوں کو بندوبست نہ کرو [illegible] رافع بن خدیج کی حدیث کے اور کہاں ہے؟ اور اس کا حال یہ ہے کہ مضطرب المتن ہے پھر وہ قطعی فرمان کیسے ہوگا۔ اور جب رافع کی حدیث میں یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے درہم و دینار کے عوض [illegible] زمین دینے سے منع نہیں فرمایا تو اس کی قطعیت بالکل باطل ہو گئی کیونکہ اگر وہ یہ بات اپنی رائے سے کہہ رہے ہیں تو راوی حدیث کے عمل اور فتوی کا اپنی روایت کے خلاف ہونا خود حدیث کو مجروح کر دیتا ہے، اس کے بعد فرماتے ہیں کہ

اس قول کے مقابلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل یعنی خیبر کے یہودی کاشتکاروں کے ساتھ

جو آپ نے بندوبست کیا تھا اہر پھر کرجو بھی ذکر کرتا ہے، بس آپ کے اسی طرز عمل کو پیش کرتا ہے اور اسی کو پیش کرکے کراء الارض کی کل ممانعت والے نبوی فرمانون کی تخصیص کا دعوی کردیا جاتا ہے۔"

اوپر یہ تبلایا جاچکا ہے کہ حضور کے اس فعل کو خود حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے حدیث رافع کے جواب مین پیش فرمایا ہے، اور یہ بھی دکھلایا جاچکا ہے کہ حضور کے اس فعل کو خراج مقاسمت پر محمول کرنا کسی طرح درست نہین حنفیہ کی کتابون مین ایک جگہ اس کو خراج مقاسمت پر محمول کیا جاتا ہے اور باب السیر مین یہ کہا جاتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو جنگ سے فتح کرکے اس کی زمینون کو غانمین مین تقسیم کردیا تھا جس سے خراج مقاسمت کا دعوی غلط ہو جاتا ہے، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل مشہور ومتواتر تھا، اور اس کے مقابلہ مین رافع کی حدیث خبر واحد اور مضطرب المتن ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل کے اتباع مین بڑے بڑے صحابہ اپنی زمینون کو تہائی چوتھائی یا نصف پیداوار کے عوض اجارہ پر دیتے آرہے تھے، حضرت رافعؓ کی حدیث حضرت معاویہؓ کی خلافت کے آخری زمانہ مین ظاہر ہوئی ہے، اس لئے حضور کے اس عمل کو جس پر صحابہ وتابعین کی ایک جماعت خلافت معاویہ تک عمل پیرا چلی آرہی تھی، تنہا رافع کی حدیث مضطرب کی وجہ سے کیونکر چھوڑا جاسکتا تھا، یہی وجہ ہے کہ تمام فقہا جو مزارعت (بٹائی پر زمین دینے) کو جائز کہتے ہین حضور کے اس عمل مشہور ومتواتر کو اپنی دلیل مین بیان کرتے چلے آرہے ہین، مسئلہ کے منفی پہلو سے بحث کے بعد مولانا نے اس کے ایجابی پہلو کو لیا ہے اور اس سلسلہ مین سب سے پہلے بخاری کی اسی حدیث کو بیان فرمایا ہے کہ،

من کانت لہ ارض فلیزرعھا	جس کے پاس زمین ہو، چاہئیے کہ اس زمین
اولیمنحھا اخاہ فان ابی فلیمسک	پر خود کاشت کرے ورنہ بخشدے اپنے
ارضہ،	کسی بھائی کو، اور اس سے بھی اگر انکار

کرے تو چاہیئے کہ روک لے اپنی زمین کو،

اسی حیثیت کے مختلف الفاظ لکھ کر فرماتے ہین کہ

حاصل سب کا وہی ہے کہ جو اپنی زمین مین نہ خود کاشت کر سکتا ہو، اور نہ کاشت کرانے کے مصارف برداشت کرنے کی اس مین صلاحیت ہو تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مشورہ گویا یہ تھا کہ زائد از ضرورت زمین کو بطور منیحہ (عطیہ) کے ضرورت مندون کو دیدے، اور اس کے معاوضہ مین بشکل نقد یا پیداوار کچھ نہ لے"

اس موقع پر یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ جو شخص اپنی زمین نہ خود کاشت کر سکے اور نہ اس کے مصارف برداشت کر کے دوسرون سے کاشت کرا سکے، تو جب بھی وہ کسی کو بلا معاوضہ اپنی زمین کاشت کرنے کے لئے دے گا تو لا محالہ ایسے ہی شخص کو دے گا جو خود کاشت کر سکے یا مصارف برداشت کر کے دوسرے سے کاشت کرا سکے تو ان دونون مین زیادہ ضرورت مند کون ہوا؟ یقیناً مالک زمین زیادہ ضرورت مند ہے جو نہ خود کاشت کر سکتا ہے، نہ مصارف برداشت کر کے کاشت کرا سکتا ہے، گویا نعوذ باللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غریبون، حاجت مندون کو مشورہ دے رہے ہین کہ جب تم خود اپنی زمینون سے فائدہ حاصل نہین کر سکتے تو اس کو بلا معاوضہ مالدارون کے حوالہ کر دیا کرو، تاکہ وہ خود کاشت کر کے یا دوسرون سے کاشت کرا کے اس سے فائدہ حاصل کرین۔

"زائد ضرورت زمین" جو مولانا نے مہد مین اپنی طرف سے بڑھایا ہے، ان کے اس ترجمہ حدیث کے خلاف ہے جو اوپر بیان کر چکے ہین، اور یہ ساری خرابی اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ انھون نے حدیث کے ان الفاظ

او انس عوعھا   یا اس مین کاشت کراؤ،

کا مطلب اپنی طرف سے یہ نکالا کہ مصارف اپنی طرف سے برداشت کر کے دوسرون سے کاشت کرائے اس کے بعد (ولیمنحھا اخاہ کا مطلب خواہ مخواہ یہ ہوا کہ جو نہ خود کاشت کر سکے اور نہ مصارف برداشت کر کے

دوسروں سے کاشت کرا سکے، وہ اپنے بھائی کو زمین دیدے جو خود کاشت کر سکے یا معارف برداشت کرکے کاشت کرا سکے، اس سے یہ ہرگز مفہوم نہیں ہوتا کہ وہ دوسرا آدمی اس سے زیادہ حاجت مند ہوگا۔ اس غلط مطلب کو بیان کرکے مولانا فرماتے ہیں کہ "یہی بات تو یہی ہے کہ حدیث کا یہی حصہ الغائے زمینداری کے لئے کافی تھا" اُن کو معلوم ہونا چاہئے کہ جو مطلب انھوں نے بیان کیا ہے اس سے تو یہ حدیث خود ہی منسوخ ہو جاتی ہے، زمینداری کا الغاء تو اس سے کیا ہوگا، مولانا نے اسی حدیث کا پہلا حصہ حذف کر دیا ہے، اگر اس کو بھی ملا لیتے تو یہ خرابی پیدا نہ ہوتی، حدیث کے الفاظ یہ ہیں،

دعانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ماتصنعون بمحاقلکم قلت نؤاجرھا علی الربیع وعلی الاوسق من التمر والشعیر قال لا تفعلوا ازرعوھا او ازرعوھا او امسکوھا،	رافع کے چچا کہتے ہیں، مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا کر پوچھا تم اپنے کھیتوں میں کس طرح معاملہ کرتے ہو؟ میں نے کہا ہم ان کو پانی کی گول کے پاس کی پیداوار کے عوض یا کھجور اور جو کے چند وسق کے عوض اجارہ دیدیتے ہیں، آپ نے فرمایا ایسا مت کرو یا تو خود کاشت کرو یا دوسروں سے (قاعدہ[1] کے موافق) کاشت کراؤ، یا زمین کو روک لو

اس سے زمینداری کا الغاء ہرگز مفہوم نہیں ہوتا، اور جو مطلب بیان کرکے مولانا اس سے زمینداری کا الغاء کر رہے ہیں، اس سے حدیث کا مفہوم ہی مہمل بن جاتا ہے،

میں نے اوپر عرض کیا ہے کہ اس حدیث کے آخری جملہ "او امسکوہا" یا زمین کو روک لو سے زمینداری

---

[1] یعنی جو طریقہ تم نے اختیار کر رکھا ہے وہ تو ناجائز ہے، تم جائز طریقہ سے شرکت کرکے یا روپیہ اشرفی کے عوض کرایہ پر کسی کو دیدو،

کا انکار نہیں ہوتا بلکہ استحکام ہوتا ہے، کیونکہ زمیندار کو یہ حق بھی دیا گیا ہے کہ وہ اپنی زمین کو ویسی ہی معطل چھوڑ دیں، نہ خود کاشت کریں، نہ کسی کو اس میں کاشت کرنے دیں، اور یقیناً جو لوگ زمینداری کا انکار چاہتے ہیں وہ زمیندار کو یہ حق ہرگز نہیں دیتے ۔"

مولانا نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ

"شاید ان لوگوں کو زمین کی آبادکاری کے عوض اسلامی حکومت کے ان تعمیری اختیارات کا علم نہ تھا جن کی بنیاد پر غیر آباد زمین کے مالک اور زمیندار کو حکومت کی طرف سے یہ نوٹس دی جاتی ہے کہ

ان عجزت عن عمارتھا عمرناھا وزرعناھا۔ — اگر اس زمین کے آباد کرنے کی صلاحیت تجھ میں نہیں ہے تو ہم اس کو آباد کریں گے اور اس پر کاشت کریں گے۔

میں پوچھتا ہوں کہ اگر یہ مطلب حدیث کا تھا تو حضور نے یوں کیوں نہیں فرمایا

ازرعوھا او ازرعوھا او زرعناھا — تم خود کاشت کرو یا کسی دوسرے سے کراؤ یا ہم خود کاشت کریں گے۔

امسکوھا کا مطلب تو یہی ہے کہ اپنی زمینوں کو روک لو، اس کے سوا دوسرا مطلب نہیں ہو سکتا، ممکن ہے اس وقت حکومت اسلام میں اتنی طاقت نہ رہی ہو کہ وہ تمام افتادہ زمینوں کی کاشت کا بندوبست کر سکتی، جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جب کسی کا جنازہ لایا جاتا اور میت پر کسی کا قرض ہوتا تو آپ فرما دیتے صلوا علی صاحبکم تم اپنے ساتھی کی نماز پڑھ لو، اور خود نماز نہ پڑھتے جب تک کوئی اس کے قرض کا ذمہ دار نہ ہو جاتا اور فتح خیبر کے بعد آپ نے اعلان فرما دیا،

من ترک مالاً فلورثتہ ومن ترک دینا او عیالا فعلی والی او کما قال — جو شخص مال چھوڑ کر مرے وہ تو اس کے ورثہ کا ہے اور جو قرض اور بال بچے چھوڑ کر

مرے وہ میرے ذمہ اور میری پناہ میں ہیں،

اسی طرح یہ نوٹس بعد کی ہوگی کہ "اگر تجھ میں زمین کو آباد کرنے کی صلاحیت نہیں تو ہم اس کو آباد کریں اور اس پر زراعت کریں گے" کیونکہ مولانا نے یہ نہیں بتلایا کہ یہ نوٹس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی تھی یا آپکے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے؟ اگر حضور کی طرف ہی اس کو منسوب مان لیا جائے تو یہ فتح خیبر وغیرہ کے بعد ہوگی، ابتدائے حکومت اسلام میں جب کہ مسلمانوں خصوصاً مہاجرین پر افلاس طاری تھا جس کو خود مولانا نے رافع کی حدیث سے بھی نقل کیا ہے، وکان العیش اذ ذاک شدیداً، اس زمانہ میں زندگی بڑی دشوار تھی، "یہی حکم دیا گیا تھا کہ یا اپنی زمین کو لوگ خود کاشت کریں یا جائز طریقہ پر دوسروں سے کاشت کرائیں، یا اپنے کسی بھائی کو ویسے ہی زراعت کے لیئے دیدیں، ان میں سے کوئی صورت منظور نہ ہو تو اپنی زمینوں کو روک لیں، اور ناجائز طریقہ پر اجارہ دے کر جھگڑے نہ پیدا کریں، اس پر بظاہر وہ اشکال وارد ہوگا جو مولانا نے فتح الباری سے نقل کیا ہے کہ بغیر کاشت کئے زمین کو روک لینے میں تو اس کی منفعت کو ضائع کرنا ہے، تو اضاعت مال لازم آئے گی، اس کے دو جواب ہیں، ایک یہ کہ یہ حکم بطور زجر وتوبیخ کے تھا، جیسا عبداللہ بن عمر کو حضور نے کسم کے رنگے ہوئے کپڑے پہنے ہوئے دیکھا تو فرمایا،

اذھب فاطرحھا ان کپڑوں کو اتار کر پھینک دو، انھوں نے پوچھا این اطرحھما؟ کہاں پھینکوں، قال فی النار فرمایا آگ میں ڈالدو، اس سے حضور کی مراد الفاظ کا ظاہری مفہوم نہ تھا، بلکہ یہ محاورہ ویسا ہی تھا، جیسا ہمارے محاورہ میں کہدیتے ہیں "چولھے میں ڈالو" مگر انھوں نے ظاہری مفہوم پر عمل کر کے کپڑوں کو سچ مچ آگ میں ڈالدیا جب آپ کو اطلاع ہوئی، فرمایا میرا یہ مطلب نہ تھا، اسی طرح یہاں اسکو بطور زجر کے دے دینے فرمایا گیا ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ ایک دو سال کے لیئے ایک دو زدمی کا اپنی زمین کو بیکار چھوڑ دینا اضاعت مال میں داخل نہیں، کیونکہ اس عرصہ میں اس زمین میں گھاس پیدا ہوگی جس سے [illegible] کے لیئے چارہ [illegible] ہو جائے گا [illegible] ہوا اور سے تو جانوروں

کر دیا جاتا تھا، اس لیے کچھ دنوں زمین کو یونہی چھوڑ دینے سے زمین کی طاقت پھر بڑھ جاتی ہے، اور اس میں کاشت کرنے سے غلہ زیادہ پیدا ہوتا ہے، البتہ اگر کسی سبب یا زیادہ سستی سے زیادہ آدمی اپنی زمینوں کو بے کار چھوڑ دیں تو اس سے خلق خدا کو تکلیف ہوگی، اس وقت حکومت خود ان زمینوں کی آبادکاری کا بندوبست کرے گی، جیسا کہ مولانا نے اس بارہ میں بہت تفصیل کے ساتھ خلفائے اسلام کے احکام بیان کئے ہیں، آخر میں مولانا نے ایک ایسی بات کہہ دی، جس سے ان کا سارا بنا بنایا قلعہ ہی مسمار ہوگیا، آپ نے مولانا انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے یہ نکتہ نقل کرکے کہ کسی شے کا قانون کی رو سے درست نہ ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ وہ گناہ بھی ہو، تحریر فرمایا ہے کہ شاہ صاحب نے مسئلہ مزارعت یعنی زمینداری پر تقریر کرتے ہوئے بھی یہی فرمایا ہے کہ مزارعت کا معاملہ امام صاحب کے نزدیک درست نہیں ہے، پھر ہم مسلمان اس معاملہ کو کرتے چلے آئے ہیں، سو میں تم کو آگاہ کرچکا ہوں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قانوناً ایک معاملہ درست نہیں ہوتا، لیکن باینہمہ وہ معصیت یعنی دینی گناہ بھی نہیں ہوتا، اس کے بعد آپ نے حضرت زید بن ثابتؓ کے اس قول کو کہ رافع بن خدیج نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صرف یہ قول سن لیا کہ تم اس طرح کھیتوں کو کرایہ نہ دیا کرو، اور یہ نہ دیکھا کہ آپ کے پاس دو شخص لڑتے جھگڑتے آئے تھے، اس کے متعلق آپ نے یہ فرمایا تھا اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اس قول کو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت سے منع نہیں فرمایا، بلکہ یہ فرمایا تھا کہ اپنے بھائی کو بلا معاوضہ زمین کاشت کے لئے دیدو تو یہ اس سے بہتر ہے کہ اس سے کچھ معاوضہ لو" اسی پر محمول فرمایا ہے کہ اس حکم کو دینی قانون میں داخل کرکے اس کی خلاف ورزی کرنے والوں کو گنہگار قرار دینا صحابہ کرامؓ کا نقطۂ نظر نہ تھا، لا الٰہ الا اللہ، یا تو یہ زور و شور کہ ایرانی اور رومی سلطنتوں کے مقابلہ میں اسلام کی جہادی و جنگی جدوجہد کا سب سے بڑا نصب العین زمینداری اور زمینداروں کا قلع قمع کرنا بتلایا جا رہا تھا، خیبر کی قلعہ کشائی میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہی نقطۂ نظر نمایاں ہو رہا تھا، زمینداری کا موجد یہودیوں کو بتلایا جا رہا تھا اور کہا جا رہا تھا کہ خاتمۂ زمینداری ہی میں

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سرمایہ داری کا وہی زہر نظر آرہا تھا، جو ربا اور سود کا مخصوص زہر ہے اور دلیل میں

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد

من لم یذر المخابرة فلیأذن بحرب — جو مخابرہ (زمینداری) کو نہ چھوڑے اس کو اللہ

من اللہ ورسولہ — و رسول کی طرف سے اعلان جنگ ہے،

پیش کیا جارہا تھا اور دعوی کیا جارہا تھا کہ جہان تک اس سلسلہ مین براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کی حدیثون اور آپکے آثار کا جائزہ لیا، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی فقہا، کی کتابون، حدیث کی کتابون، ان کی

شرحون مین ڈھونڈا گیا مجھ پر تو یہی واضح ہوا کہ حافظ ابن حزم کی تعبیر

نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کو کرایہ

کراء الارض جملۃ — پر بند وبست کرنے کی مطلقاً اور کلیۃً مما نعت

کردی ہے،

سے ذکر سے صحاح ستہ اور حدیث کی عام کتابین بھری ہوئی ہین" وغیرہ وغیرہ، یا آخر مین اس تمام جائزے اور

چھان بین کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مزارعت (زمینداری اور بٹائی پر زمین دینا) جائز تو نہین ہے مگر ایسا کرنے

والے گنہگار بھی نہین ہین،" آج علامہ ابن حزم زندہ ہوتے تو یقیناً مولانا کے اس نتیجہ کو سن کر سر پیٹ لیتے،

بھلا اتنے سے نتیجہ کے لئے آپ کو اتنے بڑے بڑے سنگین مقدمات قائم کرنے کی کیا ضرورت تھی، کیا آخری

رسول کے اتنے بڑے نصب العین کا انجام یہی ہوسکتا ہے کہ اس کی خلاف ورزی کرنے والا گنہگار تو

نہین ہے، بس کام ہی ناجائز ہے، والحمد للہ رب العالمین وصلی اللہ علیٰ خیر خلقہ سیدنا

محمد وآلہ واصحابہ اجمعین، (باقی)

حکیم الامت

مصنفہ :۔ مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی، قیمت :۔ سے

"منیجر"

کندی اور اس کا فلسفہ

(وفات ۲۵۸ھ م ۸۷۳ء)

از
جناب ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب ایم، اے، پی، ایچ، ڈی (لندن) بیرسٹر ایٹ لا صدر شعبۂ فلسفہ جامعہ عثمانیہ

حیات "فیلسوف عرب" ابو یوسف یعقوب ابن اسحاق کندی شاہانِ عرب کا سپوت اور خاندان کندی کا نونہال تھا، اس کا باپ اسحاق ابن صباح تین خلفائے عباسیہ مہدی، ہادی اور رشید کے زمانہ میں کوفہ کا امیر رہا، اس کے اجداد کا سلسلہ یعرب ابن قحطان تک پہنچتا ہے، ان میں سے ایک کا اسم گرامی اشعث ابن قیس ہے جو صحابی تھے، دوسرا معدی کرب ہے یہ بھی اپنے باپ کی طرح حضرموت میں حکمران تھا، ان کے علاوہ کندی کے بعض اکابر اجداد مشعر، یمامہ اور بحرین کے فرمانروا بھی رہے ہیں،[۱]

کندی تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں کوفہ میں پیدا ہوا، مورخین عرب کندی کا سنہ پیدائش و وفات تحقیق کے ساتھ بتلانے سے قاصر ہیں، مستشرقین یورپ میں سے فلوگل (جرمن مستشرق) کی تحقیق کی رو سے کندی کی وفات ۲۶۱ھ میں ہوئی[۲] اور اٹلی کا مشہور مستشرق ناجی اس کا سنہ وفات ۲۶۰ھ/۸۷۳ء قرار دیتا ہے اور یہ ثابت ہے کہ ۱۹۸ھ میں کندی سن شعور کو پہنچ چکا تھا، اس لحاظ سے وفات کے وقت اس کی عمر تقریباً ستر سال کی ہونی چاہیے،[۳]

---

[۱] تاریخ الحکماء، ابن القفطی، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ابن ابی اصیبعہ وغیرہ [۲] انسائیکلوپیڈیا جلد ۲ جزء ۱ ص ۹۳ [۳] ایضاً،

کندی کی ابتدائی تعلیم بصرہ مین ہوئی، اس کے بعد اس نے بغداد کی طرف رخ کیا جو اس کے زمانہ مین علم وفضل کا مرکز تھا، بغداد کے مدرسون مین اس نے درسیات کی تکمیل کی، اور یہین مستقل سکونت اختیار کر لی، اسکا نشو ونما خلفاے عباسیہ کے نظرون کے سامنے ہوا، اپنے باپ کی طرح مین خلفاء مامون، معتصم اور متوکل کے سایۂ عاطفت مین زندگی بسر کی، خصوصاً مامون کی مصاحبت مین کندی بہت خوش وخرم اور دوسرے علماء کی طرح اس کی بخشش سے فیضیاب ہوتا رہا، مامون اور معتصم کے زمانہ مین وہ دوسرے علماء کی طرح یونانی اور سریانی زبانون سے عربی مین مختلف علوم کے ترجمے کے کام کے لئے مقرر کیا گیا تھا، اس کے علاوہ وہ خلفاء کی خدمت مین بحیثیت طبیب کام کیا کرتا تھا، اور ان کو توقیعات نکت کی بھی تعلیم دیتا تھا، خلیفہ معتصم کے ایک لڑکے کا اتالیق بھی رہا، متوکل کے عہد مین، جو فلسفیون پر عتاب کا زمانہ ہے، کندی بھی معتوب رہا، اس پر الحاد کا الزام لگایا گیا اور اس کا کتبخانہ عارضی طور پر ضبط کر لیا گیا،

کندی نے اپنی زندگی ارسطو کے فلسفہ کی تدریس کے لئے وقف کر دی تھی، اس کی شرح لکھی، تعلیقات کا اضافہ کیا، یونانی فلسفے نے اس کے خیالات مین پختگی، ذہن مین جلاء اور دائرۂ فکر مین وسعت پیدا کی، کندی اپنے ذوق علم، وسعت معلومات، اعلیٰ استعداد، کثرت تصانیف، ارسطو کی کتابون کی تلاش وترجمے کے لحاظ سے تمام اہل عرب مین ممتاز تھا، اس سے قبل اسلام مین کوئی ایسا عالم نہین گذرا جس پر فیلسوف کا صحیح معنی مین اطلاق کیا جا سکے، اس مین شک نہین کہ فارابی اور ابن سینا کا پایہ کندی سے بہت زیادہ بلند ہے، لیکن ان دونون نے فلسفہ کی جو شاندار عمارت تعمیر کی ہے اس کی بنیاد کندی ہی کی قائم کردہ ہے، اور اولیت کا فخر کندی ہی کو حاصل ہے، اسی لئے وہ اولین فیلسوف اسلام سمجھا جاتا ہے، خالص عربی النسل ہونے کی وجہ سے اس کو فیلسوف عرب کا لقب دیا گیا ہے عالم اسلام کے اکثر حکماء وفلاسفہ ایرانی ترکی یا بربر تھے، اسی لئے ابن خلدون کہتا ہے:- ان اکثر حملۃ العلم هم العجم لا العرب، اہل عرب کندی کے وجود پر نازان رہتے ہین، اس کو دوسرے عجمی فلاسفہ سے ممتاز کرنے کے لئے فیلسوف العرب کہا کرتے ہین، چنانچہ جمال الدین القفطی کہتا ہے:

لم یکن فی الاسلام من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتی سموہ فیلسوفاً غیر یعقوب هذا (اخبار الحکماء ص ۲۴۰)

سوائے یعقوب ابن اسحاق الکندی کے اسلام میں کوئی ایسا مشہور شخص نہیں گزرا جس نے علوم فلسفہ کی جانب اتنی توجہ کی ہو کہ اسے فیلسوف کہا جا سکے۔

سلیمان بن حسان المعروف بابن جلجل کہتا ہے:۔

لم یکن فی الاسلام فیلسوف غیرہ احتذی فی توالیفہ حذو ارسطوطالیس (عیون الانباء لابن ابی اصیبعہ ص ۲۰۷)

اس کے سوا اسلام میں کوئی ایسا فلسفی نہیں گزرا جس نے اپنی تالیفات میں ارسطو کے قدم بہ قدم رکھا ہو۔

مشہور منجم ابو معشر جعفر بن محمد البلخی اپنی کتاب مذاکرات میں کہتا ہے:۔

"اسلام میں حذاق مترجمین صرف چار گذرے ہیں، حنین بن اسحاق، ثابت بن قرۃ الحرانی، عمر بن فرخان الطبری اور چوتھا ان میں یعقوب بن اسحاق الکندی تھا۔ (طبقات الاطبا و الحکماء)

مستشرقین یورپ میں مشہور اطالوی مستشرق ولہلم کارڈانو (Wilhelm Cardano) نے کندی کو ان بارہ غیر معمولی کمال ذہانت رکھنے والوں میں شمار کیا ہے جو ابتدائے آفرینش سے سولہویں صدی عیسوی تک گذرے ہیں۔

روجر بیکن (Roger Bacon) کی رائے میں کندی اور ابن ہیثم ان کی تصنیف کی وجہ سے جو انھوں نے علم المرایا (Optics) میں کی ہیں بطلیموس کے ساتھ اولین صف میں شمار کیے جا سکتے ہیں۔

۲۔ کندی کی تصانیف: کندی تمام علوم متداولہ فلسفہ، منطق، حساب، کیمیا، طب، نجوم، جغرافیہ، دوا سازی، موسیقی میں کامل مہارت رکھتا تھا، اس کو یونانی اور سریانی زبانوں پر کافی عبور تھا، ابن ندیم اور القفطی نے اس کی تصانیف کی تقسیم کے لیے سترہ علوم کے نام گنائے ہیں، لیکن ان علوم کی تصانیف کے علاوہ دوسرے

علوم پر بھی اس کی تصانیف تھیں،

ابن ندیم نے الفہرست[1] مین حسب ذیل علوم و فنون پر اس کی کتابون کی تفصیل دی ہے،

فلسفہ ۲۲، منطق ۹، حساب ۱۱، ہندسہ ۲۳، فلکیات ۱۶، نجوم ۱۹، طب ۲۲، طبیعیات ۳۳، کریات ۸، احداث ۱۴، موسیقی ۷، ابعاد ۸، جدلیات ۷، نفسیات ۵، سیاسیات ۱۲، مبادی معرفت ۵، احکام ۱۰، جملہ ۲۴۱

ان مین سے اکثر و بیشتر کتابین مفقود ہین، اب صرف ۲۸ کتابین قلمی یا مطبوعہ صورت مین ملتی ہین[2]،

(۱) کتاب فی الہیات ارسطو، اور کلام فی الربوبیۃ، جو ارسطو کی کتاب کا ترجمہ ہے، اس کا ایک ضخیم نسخہ برلن مین موجود ہے

(۲) رسالۃ فی الموسیقی،

(۳) رسالہ فی المعرفۃ قوی الادویۃ المرکبہ، اس کا نسخہ میونش کے کتب خانہ مین موجود ہے اور اس کا لاطینی ترجمہ مطبوعہ ہے،

(۴) رسالۃ فی المد والجزر } یہ دونون نسخے آکسفورڈ یونیورسٹی کے کتبخانہ مین موجود ہین،
(۵) علۃ اللون الازوردی یری فی الجو }

(۶) ذات الشعبتین (لیڈن)

(۷) اختیارات الایام

(۸) مقالۃ تحاویل السنین، اسکوریال اور دوسرے مقامات مین موجود ہے،

لیکن باوجود کثرت تصانیف اور غیر معمولی علم و فضل کے یہ ماننا پڑتا ہے کہ کندی کوئی مجتہد الفکر فلسفی نہین تھا اور اس کا کوئی مخصوص فلسفہ نہ تھا، وہ فیثا غورث اور ارسطو کے مسلک پر چلتا تھا اور اس کی کتابین

---

[1] الفہرست ابن ندیم، جرمن ایڈیشن مطبوعہ ۱۸۷۱ء ص ۲۵۵ [2] تاریخ فلاسفۃ الاسلام از لطفی جمعہ مترجمہ ڈاکٹر میر ولی الدین مطبوعہ دار الطبع جامعہ عثمانیہ ۱۳۴۱ھ

ان ہی فلسفیون کے مسلک پر مبنی ہین، کندی کو طبیعات مین کافی مہارت تھی، اس نے فیثا غورث کی ریاضی کو بہت اہمیت دی ہے اور اس کو تمام علوم کی اساس قرار دیا ہے وہ فلسفہ کی بنیاد ریاضیات پر قائم کرتا ہے لیکن جیسا کہ جارج ہنری لوؤس کہتا ہے[۱] گو یہ خیال زمانہ جدید کے بعض فلسفیون کے عین مطابق ہے تاہم ہمین یہ فیصلہ کرنے سے پہلے کندی کے خیالات سے تفصیلی طور پر واقف ہونا ضروری ہے، ممکن ہے کہ اس تفصیلی علم کے بعد ہمین ماننا پڑے کہ ریاضیات و فلسفے مین کندی نے جو ربط و تعلق پیش کیا ہے وہ زمانہ جدید کے فلسفیون کے خیال سے بالکل مختلف ہو، چنانچہ راجر بیکن بھی، جو عربون ہی کا شاگرد ہے، ریاضی کی اس بنیادی ضرورت پر زور دیتا ہے لیکن ریاضیات مین وہ رقص و سرود، اشارت وغیرہ کو بھی داخل کرتا ہے ریاضیات کا یہ مفہوم زمانہ جدید کے فلاسفہ کا تو نہین ہوسکتا، کندی نے نہ صرف طبیعات مین ریاضی کا استعمال کیا ہے بلکہ طب مین بھی اسکی سب سے زیادہ اہم تصنیف وہ ہے جس مین اس نے ریاضی کے اصول پر دواؤن کی مقدار پر بحث کی ہے، کندی قرون وسطی کا مشہور منجم ہے، لیکن وہ نجوم کے معلومات کو توہمات یا عملیات کی ترویج کے لئے نہین استعمال کرتا بلکہ ستارون کی پیمائش مین کام مین لاتا ہے، یہ ساری باتین اس کی ان کتابون سے معلوم ہوتی ہین جن کا جیرارڈ کریمونا ای نے لاطینی مین ترجمہ کیا ہے،

کندی کے زمانہ مین فن کیمیا پر خاص توجہ کیجاتی تھی، لیکن کندی نے اس کی طرف کوئی توجہ نہین کی، اس کا خیال تھا کہ سونا چاندی وہ معدنیات ہین جنھین صرف قدرت ہی پیدا کرسکتی ہے انسانی صنعت اس معاملہ مین عاجز ہے، ہان وہ اہل نظر کی نگاہون مین مقبول ہونا کیمیا سے زیادہ قرار دیتا تھا،

عمر حریص در طلب کیمیا گزشت ۔۔۔ ما را قبول اہل نظر کیمیا بس است

لاطینی تراجم سے کندی کے بعض اور نظریون کا علم ہوتا ہے، مثلاً وہ آسمان کے نیلگون رنگ کے متعلق کہتا ہے کہ یہ اس کا اصلی رنگ نہین بلکہ آسمان کی تاریکی اور فضا کے ذرات کی چمک (جو سورج کے شعاعون کے

---

[۱] دیکھو اس کی تاریخ فلسفہ مطبوعہ لندن ۱۸۶۷ء ص ۳۸،

اثر ہوتی ہے اسکے اختلاط سے یہ رنگ نظر آتا ہے، اپنی کتاب رسالہ فی المد والجزر میں اس نے جو نظریہ پیش کیا ہے کہا جاتا ہے کہ وہ جدید سائنس کے اصول کے لحاظ سے صحیح نہیں، کندی کو فن موسیقی میں کمال حاصل تھا، چنانچہ وہ پہلا مسلمان عالم ہے جس کی تحقیقات اس فن میں ہم تک پہنچی ہیں، اس میں سر تال کے امتداد و (Pitch) کی تعیین کا طریق کتابت (Notation) شامل ہے،[۱] کندی کے اس تبحر علمی کی وجہ سے عرصہ دراز تک مغربی دنیا پر اس کا اثر قائم رہا، اور جیسا کہ ہم نے اوپر کہا ہے، کارڈانو نے کندی کو تمام دنیا کے بارہ غیر معمولی ذہین و صاحب کمال حکماء میں شمار کیا ہے،

کندی کی فلسفیانہ تعلیم

مابعد الطبیعیات | ابن طلحل جو چوتھی صدی ہجری کے مشہور حکمائے اسلام میں ہے، کہتا ہے کہ اسلام میں کندی کے سوا کوئی ایسا فلسفی نہیں گذرا جس نے اپنی تالیفات میں ارسطو کے قدم پر قدم رکھا ہو، کندی کی تصنیفات کی طویل فہرست میں ارسطو کی کتابوں کے ترجمے، ان کی شرحیں اور ان پر تعلیقات نمایاں حیثیت رکھتی ہیں، صرف ارسطو کی کتابوں کے ترجمہ سے اسکی تشفی نہیں ہوئی بلکہ اس نے ان ترجموں کو بھی غور سے پڑھا جو دوسرے علماء نے کئے تھے، اور ان پر نظر ثانی کے بعد شرحیں لکھیں،

خلیفہ معتصم کے عہد میں حمص کے ایک عیسائی نیماء نے فلاطینوس کی کتاب انیڈس (Enneads) کے آخری تین بابوں کا خلاصہ عربی میں کیا تھا اور اس کا نام "الٰہیات ارسطو" تجویز رکھا تھا، نیماء کے اس افترا کے نتائج فلسفہ کی تاریخ میں نہایت دور رس ثابت ہوئے، کندی کو یہ شبہ بھی نہیں ہوا کہ یہ ارسطو کی حقیقی تصنیف نہیں ہے، اس الٰہیات کو عالم اسلام میں رائج ہوئے زیادہ عرصہ نہیں ہوا تھا کہ کندی کے اس کتاب کے استعمال کرنے کے بعد اس کی اہمیت بڑھ گئی اور بعد میں آنے والے تمام مسلمان فلسفیوں نے اس کو ارسطو ہی

---

[۱] دیکھو جناب مولوی عبد الرحمن خان صاحب کی تالیف "قرون وسطیٰ میں مسلمانوں کی علمی خدمات"، جلد اول ص ۷۵ و ص ۷۶ مطبوعہ ندوۃ المصنفین دہلی،

کی تصنیف قرار دیا، ظاہر ہو کہ اس الٰہیات میں ان تمام رجحانات کی اصل موجود تھی جو اسکندریہ کے نوفلاطونی شارحین نے ارسطو کی جانب منسوب کئے تھے، نیز اس تاریخی کذب و افترا کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابتدا ہی سے مسلمان فلسفیوں کو ارسطو کے صحیح خیالات کا علم نہ ہو سکا اور بہت سے غلط خیالات اس کے نام سے ان میں اشاعت پذیر ہو گئے، اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ عربی فلسفہ محض ارسطو کے فلسفہ پر مبنی نہیں بلکہ اس کے اندر کچھ دوسرے اجنبی عناصر بھی شامل کر دیے گئے تھے لیکن ان اجنبی عناصر کا شمول عربوں سے پیشتر عمل میں آچکا تھا، یعنی سکندریہ میں جہاں پہلے پہل فلسفہ کی مذہب سے شناسائی ہوئی تھی خصوصاً فلاطینوس کے شاگرد فرفوریوس (Porphyry) ۲۳۲ تا ۳۰۴ نے ارسطو کی کتابوں پر شرحیں لکھی تھیں، اور ان شرحوں میں ارسطو کے خیالات کے ساتھ نوفلاطونی اذکار (کشف مراقبہ، فنا بقا) کو بھی مخلوط کر دیا تھا، حکمائے اسلام اکثر اسی فرفوریوس کی شرحوں کے پابند رہے،

کندی پر دینیات کی حد تک اعتزال کا، اور فلسفہ میں غالب اثر نوفلاطونیت کا تھا، فیثاغورث سے بھی اس نے بعض نکات حاصل کئے تھے، اور چاہتا تھا کہ افلاطون اور ارسطو کے فلسفے میں نوفلاطونی انداز سے تطبیق پیدا کرے، بقراط کے فلسفۂ اخلاق سے بھی وہ بہت زیادہ متاثر تھا اور اس شہید کفر اشیاء کو انسانیت کی فرد کامل قرار دیتا تھا،

کندی کی خاص اہمیت یہ ہو کہ اس نے تمام عربی فلاسفہ کے لئے نقطۂ آغاز کا انتخاب کیا اور اس مواد کو منتخب کیا جن کو بعد میں آنے والے حکماء نے ترقی دی، کندی نے جس خاص بنیاد کا انتخاب کیا وہ ارسطو کی کتاب الحیواۃ (De anima.) ہے، جس کی اسکندر افرودسی نے تشریح کی تھی، کندی کا رسالہ عقل اسی پر مبنی ہے، اس پر "الٰہیات ارسطو" کا اور اس کے شارح اسکندر کا بھی اثر ہے،

کندی نے اپنی اس کتاب میں روح انسانی یا عقل انسانی کے چار مراتب قرار دیئے ہیں:-

(۱) عقل ہیولانی یا عقل بالقوۃ[1]۔ یہ روح انسانی کے تعقل کرنے کی استعداد و قابلیت یا اس کے امکان کا نام ہے، جیسے کاتب میں کتابت سیکھنے سے پہلے اس کی قوت یا قابلیت یا استعداد محض پائی جاتی ہے، اس کے برخلاف گدھے یا بندر میں اس صلاحیت کا بالکل فقدان ہوتا ہے،

(۲) عقل بالملکۃ[2]: مثلاً جب کاتب کتابت سیکھ لیتا ہے تو اس کے اندر کتابت کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے اور جب چاہتا ہے اس کو کام میں لاتا ہے، ملکہ سے مراد کیفیت راسخہ ہے،

(۳) عقل بالفعل: ۔ بالفعل سے مراد قریب بہ فعل ہے یعنی انسان کو ایسی عقل ہو جائے کہ وہ جب چاہے بلا زحمت و کسب جدید اس کو حاضر کر سکے، مثلاً جب کتابت کا علم حاصل ہو جائے تو جب چاہے لکھنے لگے، ظاہر ہے کہ یہ عقل تکرار اکتساب اور ملکۂ استحضار کے حصول کے بعد پیدا ہوتی ہے،

(۴) عقل فعال (Agent Intellect) یہ چوتھی عقل ہے جو باہر سے آتی ہے اور اپنے وجود میں انسانی عقل سے مستقل اور جدا گانہ ہوتی ہے، یہ جسم پر عمل کرتی ہے لیکن جسم کی محتاج نہیں اور نہ اس کا علم حواس سے حاصل کردہ ادراکات پر مبنی ہوتا ہے، جسم جو روح کا محض ایک آلہ ہے مرنے کے بعد فنا ہو جاتا ہے، لیکن روح جو انسان کی اصل حقیقت ہے، غیر فانی ہے،

کندی ہی وہ پہلا مفکر ہے جس نے عقل یا روح یا ذہن کے مسئلہ پر گفتگو شروع کی، جس صورت میں اس نے اس مسئلہ کو پیش کیا ہے، اسی صورت میں کچھ تغیر و تبدل کے ساتھ اس مسئلہ نے متاخرین حکمائے اسلام کو مصروف رکھا، جس کو ہم فلسفہ اسلام کی خصوصیات میں شامل کر سکتے ہیں جو ہر زمانہ میں زیر بحث رہا، چنانچہ

---

[1] عقل ہیولانی سے مراد استعداد محض ہے جیسے بچوں میں استعداد یا قابلیت ہوتی ہے، اس کو عقل ہیولانی اس لیے کہتے ہیں کہ جس طرح ہیولائے اولیٰ مادی صورتوں کے قابل ہے اور بالفعل اس میں کوئی صورت نہیں بلکہ اس میں ہر صورت کو قبول کرنے کی قوت ہے (جیسے موم سے مدور مستطیل اور مخروطی ہر قسم کی شکلیں بن سکتی ہیں) اسی طرح عقل ہیولانی میں جس کی تشبیہ بچے کی عقل سے دی جا سکتی ہے، بالفعل کوئی صورت نہیں ہوتی بلکہ اس میں بالقوہ سب علمی صورتیں قبول کرنے کی قوت یا استعداد پائی جاتی ہے۔ [2] عقل بالملکہ سے مراد باقی حاشیہ ص ۴۲۹ پر

ن سینا اور ابن ارشد کے فلسفے میں اس پر سیر حاصل بحث ملتی ہے،

طبیعات | ارسطو نے اپنے فلسفۂ ثانیہ (طبیعات) کی چوتھی، پانچویں اور ساتویں کتاب میں حرکت، زمان و مکان کے تصورات پر بحث کی ہے، اس کتاب کا ترجمہ کندی کے ہم عصر حنین بن اسحاق نے کیا تھا، پھر ان ہی مسائل پر ارسطو نے اپنے فلسفۂ اولیٰ (مابعد الطبیعات) میں بحث کی ہے، اس کتاب کا اس زمانہ میں کوئی ترجمہ موجود نہ تھا، اس لئے ظاہر ہے کہ کندی نے اس کے یونانی متن سے استفادہ کیا ہو گا،

کندی نے اپنی کتاب **جواہر خمسہ** میں پانچ چیزوں سے بحث کی ہے، مادہ، صورت، حرکت، زمان و مکان، ان کے متعلق جو کچھ اس نے لکھا ہے، وہ ارسطو ہی کے خیالات کا خلاصہ ہے، جیسا کہ اس نے سمجھا تھا، کندی ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے اسلامی دنیا میں ان مابعد الطبیعاتی مسائل کو رائج کیا، اس میں شک نہیں کہ وہ ان تصورات پر بالکل ابتدائی انداز میں بحث کرتا ہے، لیکن یہ عربی انداز فکر کو ایک نئی جانب بدل دینے کے لئے کافی تھا، بعد میں آنے والے حکمانے ارسطو کے خیالات کی زیادہ تفصیل اور صحت کے ساتھ وضاحت کی ہے،

(۱-۲) **مادہ و صورت**:- ارسطو نے مادہ کا جو تصور پیش کیا ہے وہ صورت سے علیحدہ کر کے نہیں سمجھا جا سکتا، فلاطون نے مادہ و صورت میں وہی تعلق قائم کیا تھا جو حقیقت و عدم کے درمیان پایا جاتا ہے لیکن ارسطو نے مادہ و صورت کو دو مختلف حدود قرار دیا ہے، اس کے نزدیک خارجی حقیقی دنیا میں مطلق مادہ کا وجود نہیں پایا جاتا یعنی کسی ایسے مادہ کا وجود نہیں پایا جاتا جو کوئی نہ کوئی صورت یا کیفیت نہ رکھتا ہو، مادہ کا وجود صورت سے علیحدہ مستقل نہیں پایا جاتا، بذاتہ مادہ ناقابلِ علم ہے، اس میں نہ کیفیت پائی جاتی ہے نہ کمیت نہ کوئی ایسی شئے جس کی بنا پر کسی موجود کی تعریف کی جا سکے" (مابعد الطبیعات) تجرید ذہنی سے کام لیکر ہم مادہ کو صورت سے جدا کر سکتے ہیں، لیکن تجرید ذہنی سے کام لیکر ہم مادہ کی کیا تعریف پیش کر سکتے ہیں؟ ہر شے یا فرد وجود میں

(بقیہ حاشیہ ص ۴۲۸) وہ عقل ہے جو علم ضروریات حاصل کرے اور یہ علم ایسا راسخ و مستحکم ہو جائے کہ اس میں نظریات کی جانب انتقال کی استعداد پیدا ہو جائے مثلاً اس بات کا علم پاسانی انسان کو ہو جائے کہ ایک شئے ایک وقت میں دو مکانوں میں نہیں ہو سکتی۔

آنے سے پہلے یا تو وہ ہو سکتی تھی جو وہ ہوئی یا اس کی ضد ہوتی، وجود میں متحقق ہونے سے پہلے وہ محض غیر متعین بالقوائیت کا نام ہو، اسی غیر متعین قابلیت کا نام "مادہ" ہے، مادہ تمام تغیرات کا محل، تمام حدوث و تکون کی شرط، قدیم ہے اور غیر مخلوق۔ "مادہ سے میری مراد" ارسطو کہتا ہے، "وہ شے ہے جو ابھی کوئی خاص متعین کہلائی جا سکتی، بلکہ محض بالقوی ہو" مادہ صورت کی بالقوائیت کا نام ہے" مادہ تمام اشیاء کا آغاز ہے، صورت وہ غایت ہو جس کے حصول کے لئے مادہ سعی کرتا ہے، مادہ ایک ابتدائی ناقص حالت کا نام ہے، صورت اسی کا کمال ہے، مادہ انفعال محض کا نام ہے، صورت فعل محض کا، اس طرح ارسطو کے ہاں مادہ کا تصور ایک اضافی تصور ہے، مادہ و تصور دونوں ہیں دو ایک دوسرے میں بدل جاتے ہیں، تغیر مادہ پر عارض ہوتا ہے، تغیر جس جانب منجر ہوتا ہے وہ صورت ہے مثلاً خام لکڑی میز کے تعلق سے مادہ ہے کیونکہ میز لکڑی سے بنتی ہے لیکن یہی لکڑی نبات نامی کے تعلق سے صورت ہو کیونکہ نبات نامی سے لکڑی بنتی ہے، یہ ہیں ارسطو کے حقیقی خیالات مادہ اور صورت کے متعلق، کندی ارسطو کے خیالات کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پوری طرح سمجھ نہ سکا، جیسا کہ ڈی واکس نے اس طرف اشارہ کیا ہے، کندی مادہ کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ "مادہ وہ ہے جو دوسرے جواہر کو قبول کرتا ہے، مگر خود اسے بطور صفت کے قبول نہیں کیا جا سکتا،" یعنی مادہ قابلیت یا استعداد محض کا نام ہے، (ارسطو) صورت کی کندی نے دو قسمیں کی ہیں، ایک وہ جو مادہ سے منفک یا جدا نہیں ہو سکتی یعنی صورت جسمیہ، دوسری وہ جس سے کوئی شئے خود وہ شئے بنتی ہے، جیسے آگ خشکی اور گرمی سے بنتی ہے، خشکی و گرمی مادہ اور آگ صورت ہے، اس مثال سے معلوم ہوتا ہے کہ کندی نے ارسطو کے مفہوم کو صحیح طور سے نہیں سمجھا، اتنی بات وہ ضرور صحیح طور پر سمجھا تھا کہ بغیر صورت کے مادہ محض تجرید ہے، حقیقت نہیں، شئے اسی وقت بنتا ہے جب وہ کوئی صورت اختیار کر لیتا ہے،

(۲) **حرکت**:۔ ارسطو کے ہاں حرکت سے مراد تمام قسم کے تغیرات ہیں، اس نے حرکت کی تعریف یہ کی ہے کہ "وہ بالقوی کا بالفعل ہوتا ہے"، یا "قوت کا فعل کی جانب تدریجی طور پر خروج کرنا ہے"، یا

لخروج من القوۃ الی الفعل تدریجاً" ارسطو نے حرکت کی چار قسمین بیان کی ہین،

(۱) الحرکۃ فی الکم (quantitive motion) یا کمی حرکت یعنی وہ تغیر جو کسی جسم مین کمی یا زیادتی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، اسی مفہوم کو نمو و ذبول سے تعبیر کیا جاتا ہے، نمو سے مراد کسی جسم کے اصلی اجزاء کے حجم مین زیادتی ہے، یہ زیادتی خواہ دوسرے اجزاء کے اس جسم مین منضم ہونے کی وجہ سے ہو یا ان کے متداخل ہونے کی وجہ سے، ذبول سے مراد ان اجزاء کا انتقاص ہے،

(۲) الحرکۃ فی الکیف (Qualitative motion) یا کیفی حرکت یعنی ایک شے کا دوسری شے مین بدل جانا، مثلاً پانی کا برف بن جانا یا اس کا بخار بن جانا، اس حرکت کو استحالہ بھی کہتے ہین،

(۳) الحرکۃ فی الاین (Local motin) یا اینی حرکت یعنی ایک جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان تک بہ سبیل تدریج حرکت کرنا اس کو "نقلہ" بھی کہا جاتا ہے،

(۴) حرکۃ جوهری (Substantial motion) یعنی خود جوہر کے تغیرات مثلاً پیدائش و فنا، کون و فساد، تعمیر و تخریب،

حرکت کی پہلی تین قسمین صحیح معنی کے لحاظ سے حرکت قرار دی گئی ہین، لیکن تغیر کے تصور مین یہ چارون قسم کی حرکتین شامل ہین،

کندی نے حرکت کی ان چار قسمون کو لیکر ان کو تفصیل کے ساتھ چھ قسمون مین منقسم کیا ہے،

دو تو خود جوہر کے تغیرات ہین یعنی کون و فساد، پیدائش و فنا، دو کمیت کے تغیرات ہین یعنی کمی و زیادتی ایک کیفیت کا تغیر ہے، اور ایک نقل مقام کا،

(۳) زمان:- زمان کی تعریف ارسطو نے مقدار حرکت سے کی تھی، کندی کہتا ہے کہ زمان حرکت کے مشابہ ہے لیکن بعینہ حرکت نہین کیونکہ حرکت مختلف جہتون مین پائی جاتی ہے اور زمانہ کی صرف ایک

جہت ہے، زمانہ کا علم صرف پہلے اور بعد کی نسبت سے ہوتا ہے اور اس حرکت کے مانند ہے جو بخط مستقیم یکساں رفتار سے ہو رہی ہے، اور اس لئے اس کا اظہار صرف مسلسل اعداد کے ایک سلسلے کی حیثیت سے ہو سکتا ہے،

ارسطو کہتا ہے کہ اگر کائنات میں تغیر نہ ہوتا تو زمان کا بھی وجود نہ ہوتا، اور چونکہ زمان مقدار یا شمار حرکت ہے لہذا اس کے وجود کا انحصار شمار کرنے والے ذہن پر ہے، یعنی اگر شمار کرنے والا ذہن نہ ہو تو زمان کا بھی وجود نہ پایا جائے، اس لئے زمان کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں، تغیر و شعور، زمان متصل ادکار کا نام ہے، اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس تعریف میں دور ہے کیونکہ تسلسل میں زمان کا تصور داخل ہے تو اس کا جواب ممکن نہیں،

(۴) **مکان**:۔ ارسطو نے مکان کی یہ تعریف کی ہے مکان جسم حادی کے سطح باطن کا نام ہے جو جسم محوی کے سطح ظاہر سے ملا ہوا ہے، کندی نے بھی اسی تعریف کو پیش کیا ہے، اس تعریف سے واضح ہوا کہ ارسطو کے خیال کی رو سے مکان نہ خلا ہے اور نہ کوئی مادی شئے اور نہ مکان کو لامحدود ہی سمجھا جا سکتا ہے،

۳۔ **کندی کے اقوال** تاریخ کی کتابوں میں ہمیں کندی کے بعض منظوم و منثور اقوال ملتے ہیں، یہ کافی دلچسپ ہیں اور ان سے کندی کی شخصیت کا پتہ چلتا ہے اور اس کی جذباتی، اخلاقی و ذہنی زندگی کا اندازہ ہوتا ہے اس کے عشقیہ اشعار کا ابن قتیبہ نے اپنی کتاب فرائد الدرر میں ذکر کیا ہے[۱]، وہ یہ ہیں:۔

(۱) وفی اربع منی خلت منك اربع	میری چار چیزوں میں تیری چار چیزیں داخل
فما انا ادری ایها هاج لی کبری	ہو گئی ہیں میں نہیں جانتا کہ ان میں سے کس نے
او جهك فی عینی او الطعم فی فمی	میری خواہشات نفسانی کو بھڑکایا ہے، آیا تیرے چہرہ نے
ام النطق فی سمعی ام الحب فی قلبی	میری آنکھوں میں، تیرے ذائقہ و بوسہ نے میرے منہ میں
	یا تیرے کلام نے میری سماعت میں یا تیری محبت نے م

[۱] طبقات الاطباء، جلد اول ص ۲۰۹ مطبوعہ مصر

دوسرے اشعار وہ ہین جن مین وہ زمانہ کی شکایت کرتا ہے، اور اس کی سفلہ پروری کا تذکرہ کرتے ہوئے نصیحت کرتا ہے کہ عاقل کو کس طرح زندگی بسر کرنا چاہئیے، ان اشعار کو شیخ ابو محمد حسن بن عبداللہ نے اپنی کتاب الحکم والامثال مین احمد بن الطیب السرخسی (شاگرد کندی) کی روایت سے بیان کیا ہے:-

۱- اَنَاتَ الذُّنَابیٰ عَلَی الرُّؤس   فغمّض جفونک او نکّس
رذیل آج کل سرون پر چڑھ گئے ہین   پس تو اپنی آنکھین بند یا نیچی کرلے

۲- وَدَاملِ سَوَادَکَ وَاقبِض یَدَیکَ   وَفِی قَعرِ بَیتِکَ فَاستَجلِسِ
اپنے جسم کو لاغر بنالے اور ہاتھون کو روک لے   اور اپنے مکان کے گوشہ مین بیٹھ جا

۳- وَعِندَ مَلِیکِکَ فَابغِ العُلیٰ   وَبِالوَحدَۃِ الیَومَ فَاستَانِسِ
اور اپنے مالک (خدا) کے نزدیک بلندی طلب کر   اور تنہائی سے مانوس ہوجا (گوشہ نشین ہوجا)

۴- فَاِنَّ الغِنیٰ فِی قُلُوبِ الرِّجَالِ   وَاِنَّ التَّعَزُّزَ بِالاَنفُسِ
اصلی غنا غنائے قلب ہے   اور حقیقی بزرگی نفس کی بزرگی ہے

۵- وَکَائِن تَرَیٰ مِن اَخِی عُسرَۃٍ   غَنِیٍّ وَذِی ثَروَۃٍ مفلس
بہت سے تنگ حال بھائیون کو غنی پائے گا (نفس کی غنا کے اعتبار سے) اور دولتمند ون کو (غنائے قلب کے لحاظ سے) مفلس

۶- وَمِن قَائِمٍ شَخصُہُ مَیِّتٌ   عَلیٰ اَنَّہُ بَعدُ لَم یُرمَسِ
بہت سے ایسے انسان ہین جو دیکھنے کو تو زندہ ہین، لیکن حقیقت مین ان کا جسم مردہ ہے اگرچہ وہ ابھی دفن نہین کیے گئے ہین

۷- فَاِن تُطعِمِ النَّفسَ مَا تَشتَہِی   تَقِیکَ جَمِیعَ الَّذِی تَحتَسِی
اگر تو نفس کو اسکی خواہش کے مطابق کھلاتا جائے گا   تو جو کچھ کھایا پیا ہے سب اسے قے کرا دیا جائے گا

دنیا سفلہ نواز ہے، دنیائے مذموم کی تشبیہ مردار سے دی گئی ہے اور اس کے طلب گارون کی کتون سے "الدنیا جیفۃ وطلابہا کلاب" ظاہر ہے کہ کتے ہی اس مردار سے لطف اندوز ہو سکتے ہین، یہ ان ہی کے لیے

بہت ان ہی کو مبارک! قلب سلیم رکھنے والا انسان مذموم دنیا کی طرف رغبت نہین کرتا، وہ اس کی حقیقت سے واقف ہوتا ہے، اس کی لذتون اور شہوتون مین گرفتار ہو کر آخرت سے غافل نہین ہوجاتا جو خیر و ابقیٰ ہے، وہ جانتا ہے کہ دنیا کا آغاز تو اچھا معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کا انجام پلید ہوتا ہے! دنیا کی شہوتین دل کو ویسی ہی اچھی معلوم ہوتی ہین، جیسی لذیذ غذائین معدے کو، لیکن مرتے وقت دنیا کی شہوتین انسان کے دل کو ویسی ہی مکروہ و بدبودار معلوم ہوتی ہین جیسی کہ غذا جو معدے مین جا کر اپنے کمال کو پہنچتی ہے، کیونکہ غذا جتنی لذیذ و چکنی ہوگی اتنی ہی اس مین بدبو اور کثافت ہوگی، بالکل اسی طرح شہواتِ نفسانیہ مین سے جو شہوت زیادہ قوی و لذیذ ہوگی، مرتے وقت اس کی کراہت، بدبو، بدمزگی اتنی ہی زیادہ ہوگی! اسی مفہوم کو اس حدیث مین یون ادا کیا گیا ہے،

ان الدنیا ضربت مثلا لابن آدم	دنیا آدمی کے لیئے ایک ضرب المثل ہے،
فانظر ما یخرج من ابن آدم وان	دیکھو جو آدمی مین سے نکلتا ہے اگر یہ اس مین
قزحہ وملحہ الی یوم یصیر	مصالحہ و نمک ڈالا ہو، انجام مین کیا
رواہ الطبرانی وابن حبان بالفاظ مختلفۃ؛	ہوتا ہے؛

شاید اسی کی طرف اشارہ ہے قرآن کریم کی اس آیت مین؛ فلینظر الانسان الی طعامہ کیونکہ ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ اس سے مراد وہ صورت ہے جو غذا بالآخر اختیار کرتی ہے، دنیائے مذموم کی حقیقت و ماہیت سے واقف ہو کر قلب سلیم رکھنے والا انسان اس کے قریب مین نہین آتا، وہ معدے سے زیادہ قلب کا اہتمام کرتا ہے! اپنے ساتھیون سے بھی یہی کہتا ہے،

معدہ را بگذار سوے دل خرام   تاکہ بے پردہ ز حق آید سلام   (رومی)

کندی بھی یہی نصیحت کرتا ہے کہ

اپنے مالک و آقا، حق تعالیٰ کی طرف رجوع کر، ان ہی کی خوشنودی حاصل کرنے کی کوشش کر، جب وہ راضی ہو جائیں، تو ساری دنیا تیرے سپرد ہو جائے گی۔ من لہ المولیٰ فلہ الکل کا مفہوم یہی ہے، کُل کے حاصل ہونے کے ساتھ ہی سارے اجزا بھی حاصل ہو جاتے ہیں، کُل مطلق حق تعالیٰ ہیں، ان کے مل جانے سے ساری چیزیں مل جاتی ہیں، اور کدورتوں اور آزمائشوں سے صاف پاک ہو جاتی ہیں، قلب میں وہ صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے جس کو غنیٰ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ غنائے قلب کے حاصل ہونے کے بعد حاجت کس چیز کی باقی رہ جاتی ہے اس قلب میں حق تعالیٰ سما جاتے ہیں یعنی کائنات جس میں اگر گم ہو جاتی ہے، نفس کی دنیا سے آفاق سے زیادہ وسیع ہوتی ہے کیونکہ یہ حق تعالیٰ کا عرش ہے۔ قلب المومن عرش اللہ تعالیٰ!

کندی کے کچھ منثور اقوال یہ ہیں،

(۱) اطباء کو نصیحت کرتا ہے

يتقي الله تعالى المتطبب ولا يخاطر فليس عن الانفس عوض كما يحب ان يقال انه كان سبب عافية العليل وبرئه كذلك فليحذر ان يقال انه كان سبب تلفه وموته

حکیم کو چاہیے کہ علاج کرنے میں اللہ سے ڈرے اور خواہش نہ کرے، جان کا کوئی عوض نہیں جس طرح یہ ضروری ہے کہ یہ کہا جائے کہ طبیب بیمار کی صحت کا سبب ہوتا ہے اسی طرح اس کا خوف بھی ضروری ہے کہ یہ نہ کہا جائے کہ وہ بیمار کے تلف کرنے اور موت کا سبب ہوا ہے۔

(۲) علماء کو نصیحت کرتا ہے۔

العاقل يظن ان فوق علمه علماً فهو ابداً يتواضع لتلك الزيادة والجاهل يظن انه قد تناهى فتمقته النفوس لذلك

عاقل جانتا ہے کہ اس کے علم کے اوپر اور بھی علم ہے، اس لیے وہ ہمیشہ اس کی زیادتی کے لیے تواضع کرتا ہے اور جاہل یہ خیال کرتا ہے وہ منتہی ہو گیا ہے [illegible]

ابن بختویہ نے اپنی کتاب المقدمات مین کندی کی ان نصیحتون کا ذکر کیا ہی جو اس نے اپنے لڑکے کو کی ہین

یا بنی الاب رب، والاخ فخ والعم	بیٹا باپ کو اپنا رب (پرورش کرنے والا) بھائی کو
غم، والخال وبال والولد کمد	دام بلا، چچا کو چیام غم، ماموں کو وبال جان، اولا
والاقارب عقارب	د کو باعث رنج و محن، اور رشتہ دارون کو بچھو سمجھو

ایک اور وصیت یہ ہی

قول لا یصرف البلاء وقول نعم	نہیں کا لفظ بلا کو دور کرتا ہی اور ہان کا لفظ
یزیل النعم وسماع الغناء برسام	نعمتون کو زائل کر دیتا ہے گانا سننا مہلک بیماری
حاد، لان الانسان یسمع فیطرب	ہی، اس لیے کہ جب انسان گانا سنتا ہی تو خوش ہوتا ہے
وینفق فیسرف فیفتقر فیغتم فیعتل	پھر بیدریغ پیسہ خرچ کرتا ہی پھر مفلس و قلاش ہو جاتا ہے
فیموت	جسکی وجہ سے غم مین مبتلا ہو جاتا ہی پھر اس غم کی وجہ سے

کندی کا بخل پہلے قول سے صاف ظاہر ہے، مندرجۂ ذیل دو قول اسکی تاکید کرتے ہین،

الدینار محموم وان صرفته مات	دینار کو بخار چڑھا رہتا ہی اگر تو اس کو الٹ پلٹ
الدرهم محبوس فان اخرجته فر	کرے تو مر جاتا ہی درہم قیدی ہی اگر تو اس کو باہر
	نکالے تو وہ بھاگ جاتا ہے،

مگر سچے فلسفی حقایق اشیاء کے حقیقی عارف صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے،

انفقی ولا تحصی فیحصی اللہ علیک	تو روپیہ پیسہ خرچ کر جوڑ کر مت رکھ ایسا کریگا تو اللہ بھی
ولا توعی فیوعی اللہ علیک، ارضخی	جوڑ رکھے گا، تجھ کو بے حساب نہ دے گا، جمعت کر اور بخل
ما استطعت (متفق علیہ)	مت کر ورنہ تجھ پہ تنگی کی جائیگی جہانتک تجھ سے ہو سکے دے

یہ نصیحت آپنے اپنی بیوی کی بہن حضرت اسماء رضی کو فرمائی تھی، جس کی مخاطب ساری امت ہے،

اردو شاعری میں انقلاب کیونکر پیدا ہوا

(انقلاب کی عام تاریخ)

از مولانا عبد السلام صاحب ندوی

کسی قوم کے کلچر کے اجزا میں اس کی زبان اور شاعری کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اگر کسی قوم کی زبان اور شاعری کو مٹا دیا جائے، یا اس میں ایسی تبدیلیاں پیدا کردی جائیں کہ اس زبان اور اس زبان کی شاعری کی صورت ہی مسخ ہوجائے، تو اس قوم کی قومی روح فنا ہو جائے گی، کیونکہ کسی قوم کی زبان اور شاعری کو اس کی قومی روح سے خاص مناسبت ہوتی ہے، اس لئے جب یہ مناسبت باقی نہ رہے گی، تو اس کی روح کی وہ جولانی بھی قائم نہ رہے گی، جو ایک زندہ قوم میں حرکت پیدا کرتی ہے، یہی وجہ ہے کہ جب کسی قوم کو کسی قوم پر غلبہ حاصل ہوتا ہے، تو سب سے پہلے وہ اس کی زبان اور اس کی شاعری کے فنا کرنے یا اس میں تبدیلی پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہے، لیکن غالب قوم میں اگر سیاسی مہارت نہیں ہوتی تو وہ نہایت سرعت کے ساتھ مغلوب قوم کی زبان اور شاعری پر جارحانہ حملہ کرکے جلد سے جلد اس کو فنا کرنا چاہتی ہے، اس لئے اس کا یہ اقتدار اور اس کا یہ انتقام ظلم وستم کی شکل اختیار کرلیتا اور اس قسم کی باتقاضا قوم نہایت مغلوب الغضب اور انتقام کیش خیال کی جاتی ہے، لیکن جن قوموں کو مدت دراز تک حکومت کرنے کا موقع ملتا ہے، ان میں لازمی طور پر سیاسی مہارت پیدا ہوجاتی ہے، اور وہ کسی قوم کی زبان اور شاعری کو جبر نہیں مٹاتی، بلکہ اس میں ایسے خوبصورت تغیرات پیدا کرتی ہے کہ خود اس قوم کو یہ محسوس نہیں ہوتا کہ اس کا جو کلچر، زبان اور شاعری کی صورت میں زندہ ... محفوظ تھا، فنا کیا جا رہا ہے، بلکہ وہ خود اپنی زبان و شاعری کی

ان خوبصورت تبدیلیوں پر فریفتہ ہو کر ان کی تقلید کرنے لگتی ہے، اور اس قسم کی خوبصورت تبدیلی کی سب سے پہلی مثال ہمارے سامنے ایرانی قوم کی سیاسی مہارت نے پیش کی ہے، جس کے ذریعہ سے اس نے عربی شاعری کی روح کو فنا کر دیا،

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ عرب میں شاعری کی صرف ایک ہی صنف پیدا ہوئی تھی، یعنی قصیدہ اور قصیدہ میں اصل دعا سے پہلے جو تمہیدی اشعار کہے جاتے ہیں، اس کا اصطلاحی نام تشبیب ہے، اور اہل عرب اپنی تمدنی حالت، اپنے جغرافیانہ خصوصیات اور اپنے ماحول کے لحاظ سے قصائد کی تشبیب میں پہلے اپنے پر مشقت سفر کا ذکر کرتے تھے، جو اونٹ پر کیا جاتا تھا، اور اس سفر میں جن جنگلوں، میدانوں، اور پہاڑوں سے گذرتے تھے، ان میں جو چشمے، دریا، جھیل، اور طرح طرح کے جنگلی پھول نظر آتے تھے، ان سب کا ذکر کرتے تھے، اثنائے سفر میں جب نسیم صبح کے خوشگوار جھونکے چلتے تھے، یا بارش کے چھینٹے پڑ جاتے تھے، یا بجلی چمکتی تھی، تو وطن اور وطن کے اعزہ و احباب کی یاد آتی تھی، اس لئے ان کی جدائی کا تذکرہ نہایت پر درد طریقہ پر کرتے تھے، اہل عرب خانہ بدوش تھے، اس لئے جب کسی سرسبز و شاداب مقام پر چند قبیلے جمع ہوتے تھے، تو چند روز کی اس صحبت میں قبائل کی بعض حسین عورتوں سے عشق و محبت کر لیتے تھے، اور یہ عشق حقیقی ہوتا تھا، فرضی نہیں ہوتا تھا، پھر جب یہ خانہ بدوشی ان کو اس جگہ سے جدا کر دیتی تھی، اور دوبارہ اس سفر میں اس مقام پر اتفاق سے گذر ہو جاتا تھا تو معشوق کے اجڑے ہوئے گھر کو دیکھ کر گریہ و زاری اور نالہ و زاری کرتے تھے، اس لئے ان کی یہ تشبیبیں منظر کشی اور عشق و عاشقی کے شریفانہ جذبات کے اظہار کا ایک پر اثر مرقع بن جاتی تھیں، لیکن اس طول امل سے شعرائے عرب اپنے ممدوح پر یہ ظاہر کرنا چاہتے تھے کہ جو شخص اتنی تکلیفیں برداشت کر کے مدحیہ قصائد سنانے آیا ہے، وہ لازمی طور پر ممدوح کے لطف و کرم اور صلہ و احسان کا سب سے زیادہ مستحق ہے،

جو خالص عربی النسل تھے شعرائے عرب کی تشبیب کے اس انداز ملکہ عربی زبان کی تمام خصوصیات کو اس شدت سے قائم رکھا کہ باوجودیکہ ان کے دور حکومت مین اہل عرب کا تمدن بہت کچھ ترقی کر گیا تھا، اور تمدنی ترقی نے زبان کو نہایت شستہ، لطیف، اور فصیح بنا دیا تھا، اور شعراء اسی فصیح زبان مین شعر کہنا چاہتے تھے لیکن خلفائے بنو امیہ کا حکم تھا کہ ہم کو اس فصیح و بلیغ زبان کی ضرورت نہین ہے بلکہ قدیم شعرائے عرب اپنی بدویانہ حالت مین جو موٹے موٹے، بھدے بھدے، غیر فصیح الفاظ استعمال کرتے تھے، اس تمدنی دور کے شعراء کو بھی اسی قسم کے مغلق الفاظ استعمال کرنے چاہئین، اسی روک ٹوک کی بدولت قدیم عربی شاعری کا حقیقی دور جس کی زبان مستند سمجھی جاتی تھی، خلفائے بنو امیہ کے زمانہ تک قائم رہا، خلفائے بنو امیہ کے بعد خلفائے عباسیہ کا دور حکومت شروع ہوا، اور یہ حکومت بھی اگرچہ عربی النسل تھی، تاہم دوسری قومون بالخصوص ایرانی قومون کی آمیزش اور اختلاط نے اس کو خلفائے بنو امیہ کی حکومت سے بالکل مختلف کر دیا تھا، اور اس اختلاف کے نتائج بھی مختلف تھے،

خلفائے بنو امیہ نے عرب کی عصبیت، عرب کی سادگی، اور عرب کے کلچر کو مکمل طور پر قائم و برقرار رکھا تھا، اور ان کی حکومت کی بنیاد قوت اور شجاعت پر قائم تھی، اس کے بخلاف خلافت عباسیہ بالکل ایرانی رنگ مین ترابور تھی، خلفا تو بے شبہہ عربی النسل تھے لیکن خلافت کے چلانے والے تمام تر ایرانی تھے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس حکومت نے قوت کے سرمایہ کو بالکل کھو دیا، اور اس کی بنیاد تمام تر سیاسی ریشہ دوانیون پر قائم ہو گئی، چنانچہ ایک مورخ نے لکھا ہے کہ

"خلافت عباسیہ ایک مکار، فریب دہ اور دھوکہ باز حکومت تھی، اور قوت سے زیادہ اس مین حیلہ و فریب کا عنصر شامل ہو گیا تھا، بالخصوص اس حکومت کے آخری دور مین پچھلے خلفاء نے تو قوت و شجاعت کو بالکل ہی ضائع کر دیا تھا، اور حیلہ و فریب کی طرف مائل ہو گئے تھے"

لیکن ایسا کیون ہوا؟ اس کا جواب ایرانی قوم کی اخلاقی تاریخ دے گی، بہرحال ایرانی اگرچہ اہل عرب کے زیر اقتدار آ گئے تھے، لیکن انھون نے دل سے کبھی ان کے اثر کو قبول کرنا پسند نہین کیا تھا، اس لیے انھون نے عرب کے کلچر کو ہر ممکن طریقہ سے مٹانے کی کوشش کی، اور ان مین سب سے زیادہ آسان چیز شاعری تھی، جو ہمیشہ سے ایک تغیر پذیر چیز سمجھی جاتی ہے، چنانچہ انھون نے پہلا وار شعراے عرب کے قصائد کی تشبیب پر کیا، اور اس تشبیب کے طرز کو ہر ممکن فریب، ہر ممکن حیلہ، اور ہر ممکن چالبازی سے بدلنا چاہا، اور اس پر دلیل یہ قائم کی کہ

"اب تمدنی دور شروع ہو گیا ہے، اور تمام ملک مین پختہ سڑکین بن گئی ہین، اب نہ اونٹ ہین نہ جنگل، نہ میدان نہ پہاڑ، پھر اونٹ پر سوار ہو کر اور جنگلون اور میدانون کو طے کر کے ممدوح کے پاس جانا بالکل بے معنی ہے، بالخصوص جب شاعر اور ممدوح دونون ایک ہی شہر مین رہتے ہون، تو ایسی حالت مین ممدوح کے پاس اونٹ پر سوار ہو کر اور جنگلون اور میدانون کی مسافت کو طے کر کے جانا صرف بے معنی ہی نہین بلکہ جھوٹ بھی ہے، رہی یہ بات کہ عرب کا شاعر جب میدانون، جنگلون اور پہاڑون کے دشوار گذار راستون کی تکلیفون کا ذکر کرتا تھا، تو اس سے ممدوح کے دل مین لازمی طور پر اس کے ساتھ ہمدردی کا جذبہ پیدا ہو جاتا تھا اور وہ صلہ و انعام کا سب سے زیادہ مستحق قرار پاتا تھا، بالکل صحیح ہے، لیکن ایسی تشبیبین بھی کہی جا سکتی ہین کہ ان مین اس سے بھی زیادہ تکلیفین برداشت کرنی پڑتی ہون، چنانچہ بعض شاعرون نے تشبیب مین یہ کہنا شروع کر دیا کہ "اے ممدوح! ہم تیرے پاس پیدل چل کر سیکڑون میل کی مسافت طے کر کے آتے ہین، اور یہ بڑی تکلیف کی بات ہے" بعض شعرا نے اس سے بھی زیادہ تکلیف کے اظہار کے لئے کہا کہ "ہم ممدوح کے پاس پیدل، ننگے پاؤن آئے ہین، ہمارے پاؤن مین جوتا نہین ہے، اور پاؤن مین چھالے پڑ پڑ گئے ہین"

خلفاے عباسیہ ایرانی قوم کی ان چابازیون کو بغور دیکھ رہے تھے، اور ان کو محسوس ہو رہا تھا کہ وہ اس قسم کی تمسخر آمیز تشبیہون کو ایجاد کرکے عرب کے قدیم طرز تشبیب کو بدلنا چاہتی ہے، لیکن شاعری مین تغیر پیدا کرنا کوئی قانونی یا سیاسی جرم نہین ہے، اس لئے ان پر کوئی گرفت بھی نہین کر سکتے تھے، بلکہ صرف زبانی فہمائش کرتے تھے کہ ہم عرب کے کلچر اور قدیم عربی شاعری کے طرز مین کسی قسم کا تغیر گوارا نہین کر سکتے، لیکن ایرانی شعرا پر ان زبانی فہمائشون کا کوئی اثر نہین پڑا، اور ابونواس نے جو اس دور کا سب سے بڑا شاعر اور عربون کا سب سے بڑا دشمن تھا، صاف صاف کہدیا،

ولا تبك ليلى ولا تطرب الى هند	یعنی نہ عرب کی معشوقہ لیلی کو روو اور نہ
واشرب على الورد من حمراء كالورد	ہند کے مشتاق ہو، بلکہ گلاب کے پھولون
	کی کیاریون مین شراب گلرنگ پیو،

لیلی اور ہند عرب کی دو معشوقہ تھین، جن کا ذکر عربی شاعری مین اکثر آتا ہے، لیکن ابونواس ان کے نام لینے سے بھی شعرا کو روکتا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کو اہل عرب سے کس قدر نفرت تھی، اس سے بھی واضح طور پر کہتا ہے،

صفة الطلول بلاغة القدم	یعنی معشوقون کے کھنڈرون کے اوصاف
فاجعل صفاتك لابنة الكرم	بیان کرنا قدیم اہل عرب کی بلاغت ہے،
	اب اس کو چھوڑ کر تم لوگ انگور کی لڑکی
	یعنی شراب کے اوصاف بیان کرو،

خلیفہ نے اس کی اس دریدہ دہنی اور بیباکی پر جب شراب نوشی کے جرم مین اس کو قید کردیا، اور اس سے یہ معاہدہ لیا کہ اپنے اشعار مین شراب و کباب کو ذکر نہ کرے، بلکہ قدیم جاہلی عرب کے طرز پر شعر کہے تو اس نے بادل ناخواستہ کہا،

دعانی الی نعت الطلول مسلط	کھنڈرون کے اوصاف بیان کرنے پر مجھ کو
تضیق ذراعی ان ارد له الامرٔ	ایک ایسے جابر بادشاہ نے مجبور کیا ہے کہ اس
فسمعا امیر المومنین وطاعة	کے حکم کی نافرمانی سے میری جان نکلتی
وان کنت قد جشمتنی مرکبا وعرا	ہے، تاہم اے امیرالمومنین آپ کا حکم سر آنکھون پر
	اگرچہ آپ نے مجھ کو ایک سرکش اونٹ پر
	سوار کرانا چاہا ہے؛

لیکن باوجود اس روک ٹوک کے یہ خوبصورت اور جاذب نظر تبدیلیاں بے اثر نہ رہین، اور عرب کا قدیم طرز تشبیب بدل کر ایک نیا طرز تشبیب قائم ہوا، چنانچہ ابن رشیق قیروانی شعرائے عرب کے قدیم طرز تشبیب کے ذکر کے بعد لکھتا ہے کہ

متمدن شعراء کی تشبیبون مین معشوق کی بے رخی، جدائی، رقیبون کی دراندازی، دربانون کی روک ٹوک، شراب وکباب اور مصاحبون کی صحبت، گلاب، چنبیلی، اور نیلوفر وغیرہ کے ان پھولون کا ذکر ہوتا ہے، جو باغون مین کھلتے ہین، وہ بہ تصریح امردون کا ذکر بھی کرتے ہین جو ایرانی شاعری کا جزو لاینفک ہین، وہ عورتون کا نام بھی لیتے ہین، لیکن ان کا عشق فرضی ہوتا ہے، بعض شعراء اہل عرب کے طرز پر اونٹون اور ریگستانون کا ذکر بھی کرتے ہین، لیکن یہ ایک تقلیدی چیز ہوتی ہے، ورنہ یہ لوگ کبھی اونٹ پر سوار نہین ہوتے؛

ایرانیون نے شعرائے عرب کے انداز تشبیب کو تو بالکل دبا دیا لیکن جون جون تمدنی ترقیان بڑھتی گئین، خود بخود عربی شاعری کی قدیم خصوصیتین مٹتی گئین، اور اس مین بھی وہی مضمون آفرینی، نازک خیالی اور رنگینی پیدا ہوتی گئی، جو فارسی شاعری کا طغرائے امتیاز ہے، چنانچہ ابن رشیق نے مضامین جدیدہ کی ایک خاص سرخی قائم کرکے لکھا ہے کہ

متاخرین شعرائے عرب مضامین میں بڑھے ہوئے ہیں، اور متقدمین شعرائے عرب الفاظ میں، کیونکہ مضامین میں اس وقت وسعت پیدا ہوتی ہے، جب لوگوں کو دنیوی ساز و سامان وسیع پیمانے پر ملتے ہیں، اس لئے جب اہل عرب دنیا میں پھیلے اور بہت سے شہر آباد کیے، اور خوراک اور پوشاک میں تکلفات پیدا کیے، اور جو کچھ چشم بصیرت سے دیکھا تھا، اس کو چشم بصارت سے دیکھ لیا تو ان کے تصورات و مضامین میں وسعت پیدا ہو گئی، باایں ہمہ میں یہ نہیں کہتا کہ عرب کے قدیم شعرا کا کلام مضامین سے بالکل خالی ہے اور انھوں نے مضامین کی مٹی پلید کی ہے بلکہ میرا مطلب یہ ہے کہ جدید مضامین ان کے یہاں اس قدر کم ہیں، کہ اگر کوئی چاہے تو ان کو گن سکتا ہے، لیکن وہ متاخرین شعرائے عرب کے کلام میں بہت زیادہ ہیں،

جب تم کو یہ بات معلوم ہو گئی تو تم کو یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اسلامی شعرا کے طبقہ اول میں قدیم شعرائے عرب اور مخضرمین سے زیادہ مضامین ہیں، پھر جریر اور فرزدق کے یہاں ایسے عجیب و غریب مضامین پائے جاتے ہیں، جو قدیم شعرائے عرب کے یہاں شاذ و نادر ہی پائے جاتے ہیں، پھر بشار بن برد کا دور آیا تو اس نے ایسے ایسے جدید مضامین کا اضافہ کیا، جو کسی جاہلی یا مخضری یا اسلامی شاعر کے خواب و خیال میں بھی نہیں آ سکتے تھے، باایں ہمہ متاخرین شعرائے عرب بھی ان تمام مضامین میں جن کا میں نے ذکر کیا ہے قدیم شعرائے عرب کے شریک ہیں، البتہ قدیم شعرائے عرب کو حق تقدم حاصل ہے، مثلاً ستاروں، بادلوں، بجلیوں، بارشوں اور بارشوں کی اگائی ہوئی گھاسوں میں اور کبوتر کے گریہ و زاری[1] کے بیان میں متاخرین شعرائے عرب بھی قدیم شعرائے عرب کے شریک کار ہیں، اور اس قسم کے اور بھی بہت سے مضامین

---

[1] جس طرح فارسی شاعری میں بلبلوں کے پردرد ترانے عشق و محبت کے ترجمان ہیں، بعینہ اسی طرح عربی شعرا کبوتر کی پردرد آواز کو عشق و محبت کا ترجمان سمجھتے ہیں۔

ہین، جو اس عنوان کے تحت مین بیان نہین کیے جا سکتے؛"

بہر حال جہان تک مضمون آفرینی، نازک خیالی اور رنگین بیانی کا تعلق ہے، متاخرین کے دور مین عربی شاعری اور فارسی شاعری مین بجز زبان کے کوئی فرق باقی نہین رہا، لیکن عربی شاعری کا یہ انقلاب تمدنی ترقی کا لازمی نتیجہ تھا،

اگرچہ متاخرین شعرائے عرب کی ان نازک خیالیون اور رنگین بیانیون نے تمام لوگون کو اپنا فریفتہ بنا لیا تھا، تاہم جو لوگ شعر و ادب کا صحیح ذوق رکھتے تھے، وہ اسی قدیم جاہلی شاعری کو پسند کرتے تھے جو مضامین کی موشگافیون سے الگ ہوکر صرف شاندار الفاظ اور ان شاندار الفاظ کی پاکیزہ ترکیبون کا مجموعہ ہوتی تھی، چنانچہ ابن رشیق قیروانی کتاب العمدہ مین لکھتا ہے کہ

اکثر لوگ لفظ کو معنی پر ترجیح دیتے ہین، اور لفظ کو معنی سے زیادہ قیمتی سمجھتے ہین، کیونکہ معانی تو ہر شخص کو معلوم ہوتے ہین، اور اس مین عالم جاہل مین کوئی فرق نہین ہوتا، شاعر کا کام صرف عمدہ الفاظ کا انتخاب کرنا اور ان کو عمدہ طریقہ پر ترکیب دینا ہے، اگر کوئی شخص کسی کی مدح کرنا چاہے گا، تو اس کو فیاضی مین بارش کے پانی اور دریا سے، شجاعت مین شیر سے، اور حسن مین سورج سے تشبیہ دے گا، اور اس سے ان تشبیہات مین کوئی غلطی نہین ہو گی، لیکن اگر وہ ان تشبیہات کو عمدہ الفاظ اور عمدہ ترکیب مین نمایان نہ کر سکا، تو ان مضامین کی کوئی قدر و قیمت نہ ہوگی، عبد الکریم جو زیادہ تر لفظ کو معنی پر ترجیح دیتا تھا، کہتا تھا کہ شاندار شعر کو نازک و لطیف معانی کی ضرورت نہین، البتہ نازک، لطیف معانی کو شاندار الفاظ اور عمدہ ترکیب کی بہت زیادہ ضرورت ہے؛"

عمرو بن العلاء صرف قدیم جاہلی شعراء کے شعر کو شعر کہتا تھا، اصمعی کا بیان ہے کہ مین ابو عمرو بن العلاء کے حلقۂ درس مین آٹھ سال تک رہا، لیکن اس نے سند مین کبھی کسی اسلامی شاعر کا شعر پیش

نہیں کیا، متاخرین شعرائے عرب کے متعلق اس کی رائے دریافت کی گئی، تو اس نے کہا کہ ان کی جو خوبیاں ہیں وہ سب قدیم جاہلی شعراء کی پیدا کی ہوئی ہیں، البتہ ان میں جو برائیاں ہیں، ان کو خود انھوں نے پیدا کیا ہے، ان کے کلام میں ہمواری نہیں، ایک ٹکڑا تو ریشم کا اور ایک ٹکڑا ٹاٹ کا، اور ایک ٹکڑا گاڑھے کا ہوتا ہے، ابوعمرو بن العلاء، اور اس کے تلامذہ یعنی اصمعی اور ابن اعرابی کا یہی مذہب ہے کہ ان میں ہر ایک اپنے ہمعصر شعراء پر ان سے پہلے کے قدیم شعراء کو ترجیح دیتا ہے،

عربی شاعری کے بعد فارسی شاعری کا دور شروع ہوا، اور وہ اس حیثیت سے عربی شاعری سے امتیاز خاص رکھتی ہے کہ اس میں کسی با اقتدار حکومت نے جبر یا حیلہ و فریب سے تغیر و انقلاب نہیں پیدا کیا، بلکہ اس میں جو تغیرات و انقلابات ہوئے، وہ ایران کے تمدنی اور مذہبی انقلابات کی پیداوار تھے، ابتدائی صدیوں میں اگرچہ فارسی شاعری پر عربی شاعری کا بہت کچھ اثر پڑا، لیکن بعد کو وہ اس سے اس قدر مختلف ہوگئی کہ اس کی پہلی شکل کا پہچاننا بھی مشکل ہے، بالخصوص شیراز میں آکر اس کا ڈھانچہ بالکل بدل گیا، اور خواجہ حافظ نے اس زور شور سے غزل کا غلغلہ بلند کیا کہ اس گنبد لاجوردی سے آفرین و مرحبا کی صدا آنے لگی، اب فارسی شاعری میں رندی و سرمستی، الحاد و بے دینی، دریدہ دہنی اور بیباکی کے مضامین زیادہ تر دخل پانے لگے، لیکن ایسا کیوں ہوا؟ کیا کسی قوم نے ان شعراء کو ایسا کرنے پر مجبور کیا؟ اور کیا کسی با اقتدار حکومت نے ان کا گلا دبا کر یا حیلہ و فریب سے ان سے رندانہ اشعار کہلوائے؟ نہیں، ان میں سے کوئی بات بھی نہیں ہوئی، بلکہ عجمی تصوف، فلسفہ اور الحاد و بے دینی کی اشاعت نے قدرتی طور پر وہ مضامین پیدا کر دیئے، جس نے اسلام کے نظام اخلاق کو تہ و بالا کر دیا، جنھوں نے شریعت اور علماء کے احترام کے بخیے ادھیڑ دیئے، جس نے واعظ، زاہد، محتسب سب کی پگڑیاں اچھال دیں، اور جس نے شراب اور پانی کو ایک کر دیا، بالخصوص شیراز میں اسلام کا شیرازۂ اخلاق اور بکھر گیا، اور ملاحدۂ باطنیہ اور زنادقۂ صوفیہ کی گرم بازاری سب سے زیادہ شیراز ہی میں ہوئی، چوتھی صدی میں شیراز کی جو اخلاقی حالت تھی اس کا

نقشبندی نے اپنے جغرافیہ میں اس طرح لکھا ہے کہ،

"شیراز میں قحبہ خانے علانیہ کھلے ہوئے رہتے ہیں، اور ان میں لوگ اسی طرح جاتے ہیں جس طرح حمام میں لوگوں کی آمد و رفت رہتی ہے، تم کو جامع مسجدوں کے دروازوں کے پاس علانیہ کھلے ہوئے قحبہ خانے ملیں گے، اور اس شہر (یعنی شیراز) میں قراء، شائخ اور واعظوں کا کوئی وقار نہیں ہے۔ وہ لوگ ناچ رنگ میں اپنا وقت ضائع کرتے ہیں"

محدث ابن جوزی تلبیس ابلیس میں لکھتے ہیں کہ

صوفیوں میں اہل اباحت بھی شامل ہو گئے ہیں جن کی تین قسمیں ہیں،

(۱) ایک تو وہ کفار جو سرے سے خدا ہی کو نہیں مانتے۔

(۲) دوسرے وہ جو خدا کو تو مانتے ہیں، لیکن نبوت کے منکر ہیں،

(۳) تیسرے وہ جن کے دلوں میں اسلام کے متعلق چند شبہات پیدا ہوئے اور انھوں نے انہی شبہات پر عمل کیا، بہر حال ان کے شبہات حسب ذیل ہیں،

(۱) جب سعادت و شقاوت ازل ہی میں ہر شخص کی قسمت میں لکھی جا چکی ہے پھر عمل کی تکلیف دینے کے کیا معنی ہیں؟

(۲) خداوند تعالیٰ ہمارے اعمال سے بے نیاز ہے اور اس پر ہمارے گناہوں کا کوئی اثر نہیں پڑتا پھر عمل کی تکلیف دینا بے سود ہے،

(۳) خدا کی رحمت بڑی وسیع ہے اور اس سے کوئی محروم نہیں رہ سکتا،

(۴) اعمال کا مقصد یہ ہے کہ روح برائیوں کی آلودگی سے پاک ہو جائے، لیکن مدتوں کی ریاضت و مجاہدہ سے بھی روح کی آلایشیں دور نہیں ہوتیں، ایسی حالت میں اعمال بے سود ہیں،

(۵) بہت سے لوگ ایک مدت کی ریاضت کے بعد مجسم روح بن جاتے ہیں، اور ان سے اعمال ساقط ہو جاتے ہیں، اعمال تو ظاہری رسوم ہیں، جن کی پابندی صرف عوام کے لیے ضروری ہے،

(۶) بہت سے لوگ جب ریاضت و مجاہدہ کے بعد صاحب کرامات ہو گئے، تو انھوں نے یہ خیال قائم کر لیا کہ یہ کمال کا انتہائی درجہ ہے، اس کے بعد نماز روزہ کی ضرورت نہیں، شیراز اس قسم کے لوگوں کا بڑا مرکز تھا،

شیراز کا یہی ماحول تھا جس میں خواجہ حافظ پیدا ہوئے، اور غزل کو رندی و سرمستی صوفیانہ اور فلسفیانہ عقائد و خیالات سے لبریز کر دیا، اور چونکہ ان عقائد و خیالات نے اپنی اشاعت کے لیے موافق زمانہ پایا، اس لیے نہایت تیزی کے ساتھ پھیلے اور غزل کی سرزمین میں عظیم الشان انقلاب پیدا ہو گیا، اور عشق و محبت کے خالص اور سادہ جذبات فنا ہو گئے اور غزل ہر قسم کے مضامین کا مجموعہ بن گئی، عرب میں شعرائے حجاز کی غزلیں تمامتر خالص اور سادہ خیالات کا مجموعہ ہوتی تھیں، مثلاً ان کی غزلوں کا عام انداز یہ تھا:

"خدا کی قسم اگر میں مر گیا اور لیلیٰ نے اپنے وصل سے میری پیاس نہیں بجھائی تو میری قبر [illegible] لیلیٰ کی قبر ہوگی

اگر میں لیلیٰ کو بھول گیا تو یہ بھول جانا امید ہی کو بھول جانا ہوگا، صبر کا بھول جانا ہوگا

اگر میں لیلیٰ سے بے نیاز ہو گیا تو یہ بے نیازی نہیں ہے، کیونکہ بہت سی بے نیازیاں قریب قریب احتیاج کے ہوتی ہیں، یعنی کوئی دوسرا معشوق مجھ کو لیلیٰ سے بے نیاز نہیں کر سکتا، بلکہ اس کا اور محتاج کر دیتا ہے"

"اگر تم اپنی نگاہوں کو عمدہ مناظر کی تلاش میں ادھر ادھر دوڑاؤ تو اس کثرت سے مناظر دکھائی دیں گے کہ تم پریشان ہو جاؤ گے، کیونکہ نہ تم ان تمام مناظر پر قبضہ پا سکو گے، اور نہ بعض مناظر کو چھوڑنا پسند کرو گے"

"میرے لیے یہ سخت دکھ کی بات تھی کہ جب میری معشوقہ مجھ سے جدا ہونے لگی، تو اس کی آنکھیں

آنسوؤن سے ڈبڈبا گئین، لیکن جب اس نے دور جاکر میری طرف مڑکے دیکھا، تو وہ آنسو جو اسکی ڈبڈبائی ہوئی آنکھون مین بھرے ہوے تھے، دفعۃً بہنے لگے؟

لیکن اب یہ سادگی باقی نہین رہی، بلکہ غزل ملحدانہ، متصوفانہ، اور رندانہ خیالات کا مجموعہ بن گئی،
اور خواجہ حافظ نے سب سے زیادہ غزل مین اس قسم کا تنوع مضامین پیدا کیا، اب غزل غزل نہین رہی، بلکہ دنیا بھر کے عقائد وخیالات کا مجموعہ بن گئی، خواجہ حافظ کے زمانہ تک تو یہ بھی غنیمت تھا لیکن اس کے بعد فغانی کے زمانہ سے فارسی شاعری کا جو دور شروع ہوا، اس مین غزل، تصوف، اخلاق، فلسفہ ومنطق کا مجموعہ بن گئی،

ابن رشیق لکھتا ہے کہ

"شعراء کے یہان چند الفاظ مشہور ہین، اور چند محاورات سے ان کو خاص لگاؤ ہے، اس لئے کسی شاعر کے لئے یہ جائز نہین کہ ان الفاظ و محاورات کے حدود سے آگے قدم بڑھائے اور ان کے علاوہ دوسرے الفاظ و محاورات کا استعمال کرے، البتہ اگر ایک شاعر کسی عجمی لفظ کے استعمال سے شگفتگی پیدا کرنا چاہتا ہے، تو کبھی کبھی اس قسم کے الفاظ بھی استعمال کرسکتا ہے، لیکن فلسفہ اور تاریخی واقعات شاعری سے الگ چیز ہین، اس لئے شعر مین ان کا ذکر بہت حساب کتاب سے کرنا چاہئیے، اور ان کو اپنا نصب العین نہین بنا لینا چاہئیے شعر تو وہی ہے جو نشاط و طرب اور نفس مین تحریک پیدا کرے، اسی کا نام شعر ہے، اور وہ اسی لئے وضع کیا گیا ہے،

لیکن فارسی شاعری کے اس دور مین قصائد تو قصائد غزل بھی فلسفیانہ اور صوفیانہ الفاظ و اصطلاحات کا مجموعہ بن گئی،
مولانا شبلی شعر العجم مین لکھتے ہین کہ

"صفویہ کا دور آیا تو گھر گھر فلسفہ پھیل گیا، اور اب گو فلسفہ کی حیثیت سے کسی نے شاعری

نہیں کی، لیکن اکثر شعراء جو کہتے تھے فلسفیانہ رنگ مین ہوتا تھا خصوصاً سحابی، عرفی، نظیری اور جلال اسیر کے کلام مین ہر جگہ فلسفہ کا رنگ جھلکتا ہے، فلسفیانہ الفاظ نہایت کثرت سے زبان مین داخل ہو گئے، جن کو اگر جمع کیا جائے، تو فلسفہ کا ایک مختصر رسالہ تیار ہو جائے، مثلاً

گہ بیازیچہ شوم ملزم ارباب کلام   خندہ بر جوہر فرد است و دلیل تقسیم
ممکن بود کہ ہستی واجب فنا شود   دین ممتنع کہ عشق تو منفک زما شود

اے آنکہ جزو لا یتجزی دہان تست   طوطے کہ ہیچ عرض ندارد میان تست
زین سخن جوہر مقال بر آشفت و بگفت   است تنگ بہرہ زفہم رسد علم و عمل
ہم آن بود ز خاصیت یکتائی او   کہ ہیولیٰ نپذیرد صور مستقبل

اور اردو شاعری نے بھی اس مین فارسی شاعری کی تقلید کی، اردو غزلون مین تو اس قسم کے الفاظ و مصطلحات کم آئے لیکن قصائد ان سے لبریز ہو گئے، لیکن یہ جو کچھ ہوا اس مین کسی حکومت کے جبارانہ اقتدار کو دخل نہ تھا، بلکہ یہ سب علم و فن کی ترقی، تمدن و تہذیب کی وسعت اور مذہب و اخلاق کے انحطاط کا نتیجہ تھا،

فارسی شاعری کے اسی دور انحطاط مین اردو شاعری شروع ہوئی جس کی نسبت مشہور ہے کہ اس کی ابتداء دکن سے ہوئی، اور اردو کے سب سے پہلے شاعر ولی دکنی تھے لیکن یہ دونون باتین غلط ہین، اردو شاعری کی ابتداء نہ دکن سے ہوئی، اور نہ اردو کے سب سے پہلے شاعر ولی تھے، بلکہ دکن مین اردو اور ہندی دونون زبانون سے مختلف ایک خاص زبان بولی جاتی تھی، جس کو دکنی کہتے تھے، اس لیے وہان کے شعراء اسی زبان مین شعر کہتے تھے، چنانچہ قائم کہتے ہین،

قائم مین غزل طور کیا ریختہ ورنہ   اک بات لچر سی بزبان دکنی تھی

لیکن بحر بن بھاکا زبان کی ذخیرہ کی یقین، چنانچہ میر حسن دکن کے قدیم شعراء مین جیب و حسن

کے تذکرے مین لکھتے ہین،

اکثر اشعار اینہا در بحر کبت بنظر آمدہ چون الفاظش ربط بیکدگر نداشتند نقلم نیاورده

اس لیئے ان شعرار کے اشعار کو جو دکنی زبان مین کہے گئے تھے، اردو شاعری کی بنیاد قرار دینا سخت غلطی ہے، یہ اشعار نہ اردو کے ہین، نہ ہندی کے، نہ بھاشا کے بلکہ صرف دکنی زبان کے ہین، البتہ اردو زبان چونکہ ایک مخلوط زبان ہے، اس لیئے دکنی زبان کے ساتھ ساتھ دکن مین وہ بھی موجود تھی، اور بعض شعرا اس زبان مین شعر کہنے کی کوشش کرتے تھے، لیکن چونکہ اب تک اردو زبان کا مستقل وجود نہین ہوا تھا، اس لیئے ان مین اکثر الفاظ سنسکرت اور بھاکا کے پائے جاتے ہین، مثلاً سلطان محمد قطب شاہ کہتا ہے

فارس کا اگن بوجھا جب میگھ جت برسا   سرگن کیتا جگت مین اگن نمرود کا

لیکن دنیا کی کوئی مصنوعی چیز بغیر نمونہ و مثال کے نہین بنائی جا سکتی، اس لیئے ہر قوم کی شاعری کے لیئے بھی ایک نمونہ و مثال کی ضرورت ہے، مثلاً فارسی شاعری کے لیئے عربی شاعری صرف وزن و قافیہ ہی مین نہین، بلکہ مضامین و خیالات مین بھی نمونہ و مثال تھی، اور اس غرض سے شعرائے ایران، شعرائے جاہلیت کے بہت سے دیوان ازبر یاد کرتے تھے، چنانچہ فارسی زبان کا ایک قدیم شاعر اپنے حریف پر اپنی ترجیح اس طرح ثابت کرتا ہے،

من بسے دیوان شعر تازیان دارم زبر   تو ندانی خواند الا ہبی بصحنک فاصبحین

اس اصول کی بنا پر قدیم دکنی زبان کی شاعری کے لیئے بھی ایک نمونہ و مثال کی ضرورت تھی، اور خوش قسمتی سے قدرت نے اس کے لیئے دو نمونے یعنی ایک بھاکا زبان کی شاعری کا اور دوسرا فارسی شاعری کا مہیا کر دیا تھا، اس لیئے بحر و قافیہ بلکہ بعض بعض مضامین مین بھی اس نے ان دونون کی تقلید کی، بھاشا زبان کے نمونون کو سامنے رکھ کر اس نے گیت اور کبت کی بحر اختیار کی، مثلاً

پیا بن میری تپن سیں راگ بھایا ہے جو ہوتی ہو سو ہونے دو   بھبھوت اب جوگیون کا رنگ لایا ہے جو ہوتی ہو سو ہونے دو

کن دہر کہوں کان جاؤں میں مجھ دل پہ کل بجھرات ہے ایک بات ہے نہ ہوں گے سخن بیان جو بارہ بات ہے

اور فارسی شاعری کے نمونوں کو سامنے رکھ کر اس نے ایک طرف تو کسی قدر تراش خراش پیدا کی،

مثلاً قلی قطب شاہ جو دکن کا نہایت قدیم شاعر ہے اور ولی سے بہت پہلے گذرا ہے کہتا ہے،

اے صفا کہ کل جو کیا تازہ اے صنم [illegible] نہ کر

ہاتف ندا کرے کر دا سے زمزم صبوح پیر سے ہم پیالہ پرہیز مینا نہ کر

دوسری طرف فارسی شاعری سے بعض مضامین لے لیے، مثلاً کہتا ہے،

دنیا کا حکمت نا بوجھیں ہرگز حکیمان علم سوں گاد ترا ہیں کوئی سن دن پیا کے نام پر

خواجہ حافظ کے اس شعر کا مضمون ادا کیا گیا ہے،

حدیث از مطرب و مے گو و راز دہر کمتر جو کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت این معمارا

ان اشعار میں اگرچہ بہت سے الفاظ اردو کے آگئے ہیں لیکن ہم ان کو اردو کا شعر نہیں کہہ سکتے

اس لیے یہ شاعری جب تک دکن میں رہی دکنی ہی رہی، اور دکن کے ان ہی شعراء کے متعلق میر صاحب

نے نکات الشعراء میں لکھا ہے،

مخفی نماند کہ احوال یکے ازین شاعران سمت دکن کہ بے رتبہ اند

اس کے بعد چند شعراء کو مستثنیٰ کر کے لکھتے ہیں،

باقی سر کلا فرد اشت،

ان میں جن شعراء کو مستثنیٰ کیا ہے ان کے نام یہ ہیں:۔

ولی، سید عبدالولی عزلت، سراج، آزاد، جن میں ولی، آزاد اور میر عبدالولی عزلت دلی میں

آئے، اور دلی ہی میں ان کے کلام میں صفائی اور برجستگی پیدا ہوئی۔ بالخصوص ولی کے کلام نے جس قدر

مقبولیت حاصل کی کہ وہ اردو شاعری کے بانی قرار پائے، کیونکہ دکن میں صرف دکنی زبان بولی

جاتی تھی، اور اسی زبان مین اور شعرا کی طرح ولی اور آزاد بھی شعر کہتے تھے، لیکن ولی جب تک دکن مین رہے، ان کا کلام اور شعرا سے ممتاز نہ تھا، لیکن جب انھون نے گھر سے باہر قدم نکالا اور دلی پہونچے تو شاہ سعد اللہ گلشن نے ان کا کلام جو اب تک دکنی زبان مین تھا، سنا تو فرمایا کہ

"ستھا زبان دکنی را گذاشتہ ریختہ موافق اردوے معلی شاہجہان آباد موزون کنید کہ تا موجب شہرت و رواج قبول خاطر صاحب طبعان عالی مزاج گردد"

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دکنی زبان مین فارسی شاعری کے لطیف خیالات نہین ادا کیے جا سکتے تھے، لیکن دلی مین اردو زبان نے اس قدر ترقی کر لی تھی کہ اس مین ہر قسم کے لطیف و پاکیزہ خیالات ادا کیے جا سکتے تھے، اب اس تفصیل سے نہایت واضح طور پر دو نتیجے نکلتے ہین،

(۱) ایک تو یہ کہ دکن مین جس شاعری کا رواج تھا، اگرچہ اس مین چند الفاظ اردو کے بھی پائے جاتے ہین، لیکن درحقیقت وہ اردو زبان کی شاعری نہین تھی یہی وجہ ہے کہ ہمارے قدیم شعرا اسکو اردو زبان کی شاعری نہین تسلیم کرتے تھے، اور اس زبان مین جو اشعار کہے جاتے تھے، وہ اردو کے اشعار نہین ہوتے تھے یا کم از کم یہ زبان غزل کے لیے موزون نہ تھی، چنانچہ قائم کہتے ہین

قائم مین غزل طور کیا ریختہ ورنہ   اک بات لچر سی بزبان دکنی تھی

(۲) اس کے برخلاف شاہجہان آباد مین جو زبان بولی جاتی تھی، اس مین غزل کے مضامین نہایت آسانی کے ساتھ ادا کیے جا سکتے تھے، لیکن اب تک کسی شاعر نے فارسی شاعری کے لطیف مضامین کو اس پاکیزہ زبان مین ادا نہین کیا تھا، ولی پہلے شخص ہین، جس نے شاہ سعد اللہ گلشن کے ایما سے فارسی شاعری کے لطیف مضامین کو اس زبان مین ادا کیا، اس لیے وہ اردو شاعری کے موجد قرار پائے، اور دکنی زبان اور دلی کی ترقی یافتہ زبان کے اختلاف سے ان کی شاعری تین قسمون مین منقسم ہوگئی،

ایک تو وہ اشعار جو خالص دکنی زبان مین ہین، اور اب ان مین کسی قسم کا تغیر نہین کیا جاسکتا، مثلاً

ترے بن مجھ کون اے ساجن تو گھر اور بار کرنا کیا   اگر تو نا اچھے مجھ کن تو یہ سنسار کرنا کیا

اور اس قسم کے اشعار کو ہم اردو زبان کے اشعار نہین کہہ سکتے، بلکہ یہ دکنی زبان کے اشعار ہین،

(۲) وہ اشعار جن کے الفاظ کی تبدیلی سے اس وقت کی زبان بن سکتی ہے مثلاً

ہوے چہرے کی گردش سون اس کے حال مین گرد   بجاے قطب گشت مدار استعمال عاشق کا

اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہو کہ جب ولی نے دلی کی زبان مین شعر کہنا شروع کیا، تو ابتدائی مشق کے زمانہ مین ان کے قلم سے اس قسم کے اشعار نکلے جنمین کسی قدر دکنی بو باس ہے،

(۳) وہ اشعار جو بالکل اس وقت کی اردو زبان مین ہین، مثلاً

اے خضر قدم سیر کر اس آب روان کا   جاری ہوے آنسو مرے یون سبزہ خط دیکھ

اور اس قسم کے اشعار انھون نے بظاہر اس وقت کہے ہین، جب وہ اردو زبان کے کہنہ مشق شاعر ہوگئے ہین، بہر حال دلی کا نصف دیوان اسی زبان مین ہے، اور ان کے دیوان کا یہ حصہ حقیقت شاہجہان آباد کا ساختہ و پرداختہ ہے چنانچہ خود صاحب تذکرۂ شعراے دکن نے اس کا اعتراف ان الفاظ مین کیا ہے،

سید سعد اللہ گلشن کے زمانہ سے اپنے کلام کو دلی کی بول چال مین ترمیم کیا یہی وجہ ہے کہ مجھ کو ولی کے کئی دیوان قلمی دستیاب ہوے ان مین اکثر اشعار بایکدیگر مختلف معلوم ہوتے ہین، بعض مین ٹھیٹھ دکنی رنگ و بو ہے، اور بعض مین ہندی خوشبو ہے معلوم ہوتا ہے کہ پورا دیوان دلی کے محاورے مین نہین لکھا متفرق غزلین لکھی ہین،

ولی کی انہی متفرق غزلون سے دلی مین اردو شاعری کا رواج ہوا، لیکن اب تک یہ زبان اس قدر فصیح و شستہ نہین ہوئی تھی کہ اصلاح کی ضرورت سے بے نیاز ہو، بلکہ اس مین سنسکرت بھاشا اور دکنی زبان کے بہت سے الفاظ شامل تھے اس لئے شاہ حاتم ہی کے زمانہ سے اس زبان کی اصلاح

کا کام شروع ہوا، اور شیخ ناسخ نے اس کو پورے طور پر مکمل کر دیا،

بھاشا زبان کی یادگار، ایک لفظی صنعت باقی رہ گئی تھی جس کو ضلع جگت، رعایت لفظی اور ایہام گوئی کہتے ہیں چنانچہ قدما کے پہلے دور کے تمام مشہور شعرا، مثلاً محمد شاکر ناجی، شیخ شرف الدین مضمون، اور مصطفےٰ خان یکرنگ وغیرہ کے کلام میں اس صنعت کی بہتات پائی جاتی ہے، لیکن اس صنعت میں ان سب کے امام شیخ مبارک آبرو ہیں، چنانچہ تذکرۂ قدرت میں ہے

بعد از طبقہ شاعران دکن کہ معاصر ولی بودند رواج ایہام بسیار شد سر دفتر و سر آمد ایہام گو نجم الدین عرف شاہ مبارک تخلص آبرو،

سودا نے بھی اسی صنعت میں ایک پوری غزل لکھی ہے، اور اس کے مقطع میں اس کا سر رشتہ مضمون و آبرو سے ملایا ہے،

اسلوب شعر کہنے کا تیرا نہیں ہے یہ مضمون و آبرو کا یہ سودا ہے سلسلہ

(ن)

(دار المصنفین کی نئی کتاب)

حکمائے اسلام

(جلد اول)

مولانا عبد السلام صاحب ندوی نے دو ضخیم جلدوں میں حکمائے اسلام کی تاریخ لکھی ہے جس میں دوسری صدی سے لیکر خاندان خیر آباد و فرنگی محل تک کے تمام مشہور مسلمان فلاسفہ کے حالات اور ان کے فلسفہ پر تبصرہ ہے، یہ جلد پانچویں صدی ہجری تک کے حکما کے حالات پر مشتمل ہے، شروع میں ایک مقدمہ ہے جس میں یونانی اور اسلامی فلسفہ کی مختصر سرگذشت تحریر ہے، اس کتاب کے مطالعہ سے یہ ثابت ہوگا کہ مذہب کی تخریب و بیخکنی کے بجائے مسلمان فلاسفہ اور حکما نے فلسفہ سے زیادہ تر مذہب کی تائید و حمایت ہی کا کام لیا ہے، اور اس لحاظ سے یہ کتاب اپنے موضوع پر بالکل منفرد ہے۔

منیجر

امام ابن تیمیہ کی ایک اہم کتاب

الرّد علی المنطقیین

از

مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی رفیق دار المصنفین،

امام ابن تیمیہ کی اہم اور نادر کتابون مین ایک کتاب کتاب الرّد علی المنطقیین بھی ہے، یہ کتاب اب تک چھپی نہین تھی، خوشی کی بات ہے کہ بمبئی کے مشہور تاجر کتب عبد الصمد شرف الدین الکتبی نے اپنے اہتمام مین اس کو طبع کرا دیا ہے، جس کے اخراجات حکومت حجاز نے ادا کئے ہین، اس لئے عبد الصمد صاحب اور حکومت حجاز دونون اہل علم کے شکریہ کے مستحق ہین کہ انھون نے اُن کے لئے ایک قیمتی ذخیرۂ علم فراہم کر دیا،

اس کتاب کے قلمی نسخے دنیا کے متعدد کتبخانون مین موجود ہین، ایک نسخہ دار المصنفین کے کتب خانہ مین بھی ہے، جو ندوۃ العلمار کے خزانۃ الکتب کے نسخہ کی نقل ہے، لیکن اس کا سب سے قدیم نسخہ حیدرآباد کے کتبخانہ آصفیہ مین ہے، یہ نسخہ امام ابن تیمیہ کے ایک شاگرد محمد بن احمد بن حسن الشافعی کا لکھا ہوا ہے جس کو کتابت کے بعد شاگرد نے تصحیح کی غرض سے استاذ کے سامنے پیش کیا تھا، چنانچہ جابجا اس کے حواشی پر، اور کہین کہین بین السطور مین خود امام ابن تیمیہ کے اپنے قلم سے ترمیم و تصحیح ہے، اور متعدد مقامات پر بعض مباحث کا اضافہ بھی کیا ہے،

اس وقت دنیا مین اس کتاب کے جتنے نسخے موجود ہین، ان مین ان خصوصیات کا حامل صرف حیدرآبادی ہی نسخہ ہے، مطبوعہ نسخہ اسی نسخہ کی نقل ہی، اس لئے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ یہ مکمل صورت مین طبع ہوا ہے،

طابع نے کتاب کے شروع مین خود امام ابن تیمیہ کے قلم سے لکھی ہوئی بعض تحریرون کا فوٹو بھی دیا ہے، جس سے اُن کے شانِ خط اور کسی حد تک طریقۂ تصنیف پر بھی روشنی پڑتی ہے، اگر اس کتاب کا مکمل اندکس بھی دیدیا گیا ہوتا، تو اس کی افادیت بہت بڑھ جاتی، ناشر نے اس کی کوشش کی تھی، مگر کسی وجہ سے اس کی تکمیل نہ ہو سکی،

البتہ یہ بات قابلِ افسوس ہے کہ اس کی طباعت مین تصحیح کا بہت زیادہ اہتمام نہین کیا گیا ہے، جس کی وجہ سے اغلاط کی ایک لمبی فہرست شائع کرنی پڑی،

کتاب کے شروع مین حضرۃ الاستاذ مولانا سید سلیمان ندوی کا ایک مختصر مگر گران قدر مقدمہ بھی ہے جس مین ایجاز کے ساتھ مسلمانون مین یونانی علوم کی اشاعت کی تاریخ، ان کے نتائج اور متکلمین اسلام کی اس سلسلہ مین مفید و مضر کوششون پر روشنی ڈالی گئی ہے، اور یہ بتایا گیا ہے کہ امام ابن تیمیہ نے منطق کے جن مسائل مثلاً حد، جنس، فصل، قیاس، علت وغیرہ مین اہلِ یونان سے اختلاف کیا تھا، اور اُن کے بارے مین جو رائے دی تھی، قریب قریب وہی باتین آج یورپ کے فلاسفہ بھی اپنی تصانیف مین دہرا رہے ہین، جس سے امام ابن تیمیہ کی دقتِ نظر کا پتہ چلتا ہے،

امام ابن تیمیہ نے یونانی علوم کی تنقید و تردید مین بہت کچھ لکھا ہے، مگر دو کتابین انھون نے خاص طور سے اسی موضوع پر لکھی ہین، ایک "العقل والنقل"، دوسری یہ زیرِ تبصرہ کتاب، اس کتاب کو ہر زمانہ کے اہلِ علم مین بڑا حُسن قبول حاصل رہا ہے، امام سیوطی نے اس کا خلاصہ بھی کیا ہے جس کا نام "جہد القریحہ فی تجرید النصیحہ" ہے، یہ کتاب کئی برس ہوئے مصر مین چھپ گئی ہے، صاحبِ کشف الظنون نے بھی اس کا تذکرہ کیا ہے،

کتاب کے مباحث پر کچھ لکھنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یونانی علوم کے عربی مین منتقل ہونے اور اس کے ساتھ مسلمانون کے شغف و انہماک سے جو نظری یا عملی مضر یا مفید نتائج برآمد ہوئے، اس پر بھی

ایک سرسری نظر ڈال لی جائے تاکہ اس سلسلہ مین امام ابن تیمیہ کے تجدیدی کام کا پورا پورا اندازہ لگایا جاسکے،

تقریبًا پہلی صدی ہجری کے نصف آخر تک مسلمانون مین انہی علوم کا چرچا رہا جن کا تعلق کسی نہ کسی حیثیت سے اُن کی دینی یا دنیاوی زندگی سے تھا، اُن کے علاوہ خالص تمدنی علوم کا چرچا نہ اب تک ہوا تھا، اور نہ وہ مباحث و افکار فروغ پاسکے تھے، جن کا فائدہ ذہنی بازی گری اور نظری بحث آرائیون کے سوا اور کچھ نہ تھا، مگر پہلی صدی کے آخر مین جب وہ قومین اسلام کی حلقہ بگوش یا مفتوح ہوئین، جن کے پاس ایسے علوم کا ذخیرہ تھا، جن کا تعلق زندگی کے عملی مسائل سے بہت ہی کم بلکہ نہ ہونے کے برابر تھا، البتہ ان سے ذہنی تفریح، درفکری و عملی گمراہی کا سامان فراہم ہوجاتا تھا، ان سے جب مسلمانون کا اختلاط ہوا تو یہ علوم ان مین بھی رواج پاگئے جس سے دین مین رخنہ پیدا ہونے لگا، اسی خطرہ کے پیش نظر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ ایک طب کی کتاب تک کو منظر عام پر لانے مین بہت دنون تک تامل کرتے رہے حالانکہ اس مین بظاہر فتنہ کا کوئی شبہہ نہین تھا،

اس سے میری مراد ان یونانی علوم و فنون سے ہے، جو خالص شرک و بت پرستی کے بطن سے پیدا ہوئے، اور یہودیت و نصرانیت یا ثنویت کی آغوش مین جن کا نشو و نما ہو،

ظہور اسلام کے وقت ان علوم کے بڑے بڑے مراکز اور مدارس، رہا، نصیبین، جندیسا پور، اسکندریہ، انطاکیہ، اور حران وغیرہ مین قائم تھے اور اس وقت تک ان علوم کی محافظ دو زبانین یونانی اور سُریانی زندہ تھین خصوصًا سُریانی زبان مین جو دجلہ و فرات کے تمام درمیانی علاقون کی علمی زبان تھی، یونانی علوم کا سب سے بڑا سرمایہ تھا، چنانچہ عربی مین یونانی علوم کی بیشتر کتابین سریانی ہی سے ترجمہ ہوکر آئی ہین،

ان تمام علاقون کا بیشتر حصہ جن مین یونانی علوم رائج تھے، اور سریانی زبان بولی جاتی تھی، ظہور اسلام کے وقت نصرانیت کے زیر اثر اور ایک قلیل حصہ یہودیت و ثنویت کے زیر تحت تھا، مسلمانون نے جب ان علاقون کو فتح کیا، تو ان پر اسلامی تمدن و معاشرت اور عربی زبان و ادب کا بہت گہرا اثر

پڑا جس کی وجہ سے یونانی علوم و ثقافت اور سریانی زبان پر ایک صدی تک اضمحلال طاری رہا، مگر پہلی صدی کے آخر میں بعض سیاسی و تمدنی اسباب کی بنا پر مسلمانوں کی توجہ یونانی علوم و فنون کی طرف مبذول ہونے لگی، اور انھوں نے اس کو عربی میں منتقل کرنا شروع کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آہستہ آہستہ یعنی دوسری صدی کے نصف تک مسلمانوں کا ایک اچھا خاصہ طبقہ ان علوم کے آگے سپر انداز ہو گیا۔

اموی دور تک نقل و ترجمہ کا کام زیادہ تر انفرادی کوششوں تک محدود رہا، خود حکومت نے ابھی اس طرف کوئی خاص توجہ نہیں کی تھی، لیکن عباسی دور میں انفرادی کوششوں کے ساتھ ساتھ حکومت کی سرپرستی بھی اس کو حاصل ہو گئی، جس سے ممالک اسلامیہ میں ان علوم کو ایک خاص اہمیت حاصل ہو گئی، اور لوگ اس سے متاثر ہونے لگے، مگر اس وقت بھی ایوانِ حکومت سے باہر عوام و خواص کے بڑے طبقے میں خالص دینی علوم ہی کی قدر و منزلت تھی، اور عقلی و تمدنی علوم کو شک و شبہہ کی نظر سے دیکھا جاتا تھا خصوصیت سے علما و محدثین کا ایک بڑا گروہ نہ تو خود یونانی علوم و فنون سے شغف رکھنا پسند کرتا تھا، اور نہ ان علوم سے شغف رکھنے والوں کے بارے میں کوئی اچھی راے رکھتا تھا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ رفتہ رفتہ مسلمانوں میں اہلِ علم کے دو متقابل گروہ بن گئے، ایک گروہ نے جس کو حکومت کی سرپرستی بھی حاصل تھی یونانی علوم و فنون کو اپنایا، اور دوسرے گروہ نے جس کی پشت پر عوام و خواص کی ایک بڑی طاقت تھی، خالص دینی علوم کی مسند سنبھالی، علما، و محدثین کا جو گروہ معقولات کے حاملین کو شک و شبہہ کی نگاہ سے دیکھتا تھا، ممکن ہے اربابِ عقل اس کو قدامت پرستی سے تعبیر کریں، مگر ان کا یہ ریب و شک بالکل درست تھا، اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ علوم خالص شرک و بت پرستی کے ماحول ہی میں پیدا ہوئے تھے اور نصرانیت اور یہودیت وغیرہ کی آغوش میں اُن کی پرورش ہوئی تھی، اس لئے یہ چیزیں ان علوم کے رگ و ریشہ میں اس طرح جاری و ساری ہو گئی تھیں کہ کیمیاوی تحلیل سے بھی اُن کا الگ کرنا دشوار تھا، اس لئے جب ان علوم کا چرچا ہوا، تو اُن کے خالص مادی اور مشرکانہ توہمات اور اسلام کے بعض دینی

تعقیدات مین تصادم شروع ہوگیا، اور مسلمانون مین نئے نئے مسائل و مباحث پیدا ہونے شروع ہوگئے، کہین ذات و صفات کا مسئلہ چھڑا، کہین قضا و قدر پر بحثین شروع ہوئین، کہین توحید کے مفہوم، اور اس کی تعبیر مین اختلاف رونما ہوا، بعض وہ مسائل جن کو قرآن نے انسانی زندگی کے لئے غیر ضروری سمجھ کر اُن کے بارے مین خاموشی اختیار کی ہے، یا اجمالی اشارات پر اکتفا کیا ہے، مثلاً آسمان کی گردش وحی کی حقیقت، فرشتون کی ماہیت وغیرہ کے بارے مین بحث و مباحثہ شروع ہوگیا،

گو ان مین سے بعض تعقیدات کی ابتدار عہد نبوی ہی مین ہوگئی تھی، مگر اس عہد مبارک اور اس کے بعد تقریباً ایک صدی تک مسلمانون کے سامنے زندگی کے دوسرے اہم ترین کام موجود تھے، اُن کی دینی روح بیدار اور قوتِ عمل زندہ تھی،

پھر ان مین سمع و طاعت بھی موجود تھی، اس لئے اگر کسی کے دل مین اس قسم کے سوالات پیدا بھی ہوتے تھے تو یہ کہکر اُن کی توجہ پھیر دی جاتی تھی کہ ان مسائل مین غور و خوض کرنا نہ چاہئے، اسلئے کہ یہ ہماری زندگی کے لئے کوئی مفید پہلو نہین رکھتے تھے، لیکن جب مسلمانون کی دینی روح سرد اور قوت عمل کمزور ہونے لگی، اور اس قسم کے خیالات بہت زیادہ پھیلنے لگے، تو اس وقت علما و محدثین نے اس فتنہ کے انسداد کی تدبیرین شروع کین، مگر نہ تو اُن کے ہاتھ مین زمام اقتدار تھی جس کی قوت کو وہ اس فتنہ کے مقابلہ مین کام مین لاتے، اور نہ وہ اپنی دینی سادگی سے ہٹ کر ان یونانی علوم کا علمی طور سے مقابلہ کرنا ہی پسند کرتے تھے، اس لئے اُس کے سوا کوئی چارہ کار نہین تھا کہ وہ ایسے علوم و خیالات سے جو نہ مسلمانون کی دنیاوی زندگی کے لئے مفید ہوسکتے تھے، اور نہ دینی زندگی کے لئے خود گریز کرین اور دوسرون کو اس سے باز رکھنے کی کوشش کرین، یہی وجہ ہے کہ جب بھی اُن سے ایسے مسائل کے بارے مین سوال کیا گیا، تو انھون نے ان پر گفت گو کرنے سے گریز کیا، اگر کبھی مجبوراً اس کے اظہار کا موقع آگیا تو انھون نے ہمیشہ اپنی راہ عقلی اور فلسفیانہ موشگافیون سے علحدہ رکھی، امام مالک کا یہ تاریخی

جملہ اب تک تذکروں میں محفوظ ہے کہ جب ان سے استوا علی العرش کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا کہ

الاستواء معلوم والکیف مجہول	استوار معلوم ہے اس کی کیفیت مجہول ہو
والایمان بہ واجب والسوال	اس پر ایمان لانا واجب اور اس کے بارے
عنہ بدعۃ	میں سوال کرنا بدعت ہے ،

اس سلسلہ میں بعض عباسی خلفار کی طرف سے ان علما پر سختیاں بھی کی گئیں ، مگر انھوں نے ہر طرح کی سختیاں جھیلیں لیکن انھوں نے یونانی علوم سے پیدا شدہ تمام مسائل کے جواب میں یا تو سکوت اختیار کیا یا پھر جواب دیا بھی تو ارباب عقل کے فرعومات سے ہٹ کر خالص کتاب وسنت کی روشنی میں ،

اس طرح دوسری صدی ہجری کے وسط میں معقولین اور منقولین کے دو متقابل گروہ پیدا ہو گئے ، اوران میں اختلافات کی خلیج دن بدن بڑھتی ہی جارہی تھی ، اہل نقل نے معقولین کو ملاحدہ وزنادقہ کا لقب دے رکھا تھا ، اور معقولین اہل نقل کو عقلی حقائق سے ناآشنا تصور کرتے تھے ، اگر عقل پرستی کا سیلاب صرف مذہبی تلقین سے نہیں رک سکتا تھا ، اس لئے علما رکے طبقہ میں ایک گروہ ایسا پیدا ہوا ، جس نے عقل پرستوں ہی کے اسلحہ سے ان کا مقابلہ شروع کیا ، یعنی عقلی علوم ہی کے ذریعہ اُن کے اعتراضات کے جوابات دیئے ، یا ان میں تطبیق پیدا کی ، اس گروہ کو متکلمین اسلام کے نام سے یاد کیا جاتا ہے ، اور اسی صنف میں مولفین رسائل اخوان الصفار کا بھی شمار کیا جا سکتا ہے ،

متکلمین اسلام نے یقیناً وقت کا ایک بہت بڑا کام انجام دیا کہ انھوں نے بہت سے اسلامی مسائل کی عقل کی روشنی میں وضاحت کی ، اور بعض اسلامی مسائل پر جو عقلی اعتراضات کئے جاتے تھے ، اُن کے جواب دیئے ، جس سے بہتوں کا ایمان سلامت رہ گیا ، اگر عقلی علوم کی مرعوبیت بہرحال اُن کے ذہن ودماغ پر بھی کسی نہ کسی حد تک مستولی تھی ، اس لئے انھوں نے بہت سے فلسفیانہ اصولوں کو مسلمہ کے طور پر تسلیم کر لیا جس کی وجہ سے بعض اسلامی مسائل میں اُن کے سوچنے کا انداز صحیح نہ ہو سکا ، اس

ئے گی،

مؤلفین اخوان الصفا کسی وجہ سے دین سے اپنا رشتہ توڑنا نہین چاہتے تھے، مگر ان کی ذہنی
خالص فلسفیانہ ماحول مین ہوئی تھی، اور ان کے ذہن و دماغ پر عقلی علوم ہی کا غلبہ تھا، اس
کہ وہ باطنیت کا شکار تھے، اس لئے انھون نے فلسفہ اور دین کے جن مسائل مین تطبیق پیدا
کی کوشش کی، اس سے اُمت کو فائدہ تو کچھ نہین ہوا مگر اُس سے جو نقصان پہنچا اس کی تلافی
نہ ہوسکی،

اس کے بعد امام غزالی کا زمانہ آیا، اس وقت اہلِ فلسفہ کے ساتھ باطنی تحریک جو اسی فلسفہ
پیداوار تھی، پورے شباب پر تھی، ایک طرف یونانی علوم کا چرچا تھا، دوسری طرف باطنیون
یہ لٹریچر گھر گھر پہنچ رہا تھا جس سے اسلامی ممالک مین ریب و شک کا ایک طوفان برپا ہوگیا
جانے کتنے اہلِ ایمان کے دلون مین تذبذب اور ذہنون مین تزلزل آگیا، یہی وقت تھا جب امام
لی اس طوفان کو روکنے کے لئے میدان مین آئے، وہ منقولات کے ساتھ یونانی علوم کے بھی دانائے راز
اس لئے جن طریقون اور اسلحون سے یہ فتنے اٹھائے جا رہے تھے، ان سے امام صاحب ان فتنہ گردون
کچھ زیادہ ہی واقف تھے، چنانچہ انھون نے دونون تحریکون کا پورا پورا علمی مقابلہ کیا، ایک طرف یونانی
م پر تنقید کی، دوسری طرف باطنیون کی ایک ایک بد باطنی کو ظاہر کیا، اور پھر اُن کے نزدیک اہلِ فلسفہ
جو باتین صحیح معلوم ہوئین، اسلامی اصولون سے ان کا توافق دکھلایا، اور ان مین تطبیق دی۔

امام غزالی کی فلسفیانہ تنقیدات سے یہ فائدہ ضرور ہوا کہ یونانی علوم کا عام رجحان اور باطنی تحریک کی
ملحد پسندی کا زور بہت کم ہوگیا، مگر جہان انھون نے فلسفیانہ اصولون پر تنقید کی ہے، وہان ان
سے اصولون کو صحیح سمجھکر اسلامی اصولون سے ان کو ملا کر کے دونون کو مساوی حیثیت دیدی
اس سے پہلے علما ان اصولون کی صحت سرے سے تسلیم ہی نہین کرتے تھے، امام ابن تیمیہ نے اس

بات کو اپنی کتاب میں متعدد جگہ دہرایا ہے، ایک جگہ لکھتے ہیں،

ولم یکن احد من نظار المسلمین	مسلمان اہل نظر میں سے کوئی بھی اہل
یلتفت الی طریقھم بل المعتزلۃ	یونان کے طریقۂ فکر کی طرف متوجہ
والاشعریۃ والکرامیۃ والشیعۃ	نہیں ہوا، حتی کہ معتزلہ، اشعریہ، کرامیہ
وسائر طوائف النظر کانوا	اور شیعہ فرقہ نے بھی اس سے گریز کیا، وہ
یعیبونھا ویثبتون فسادھا	تمام اہل نظر ہمیشہ ان کے طریقۂ فکر کے
واول من خلط منطقھم	عیوب عیان اور اُن کے فساد کو بیان
باصول المسلمین ابو حامد	کرتے رہے، امام غزالی پہلے شخص ہیں جنھون
الغزالی،	نے اہل یونان کے منطقی اصولون کو مسلمانون
(صفحہ ۲۳)	کے اصولون کے ساتھ مخلط کر دیا،

حتی کہ امام غزالی دینی علوم میں پختگی پیدا کرنے کے لئے بھی یونانی منطق کا جاننا ضروری تصور کرتے ہیں، اپنی اصول فقہ کی کتاب المستصفیٰ کے مقدمہ میں منطقی اصولون کی تفصیل کرنے کے بعد لکھتے ہیں

انہ لا یثق بعلمہ الا من	علم دین میں پورا وثوق اس شخص کو
عرف ھذا المنطق،	حاصل ہو سکتا ہے، جو یونانی منطق
(صفحہ ۱۹۳)	سے واقف ہو،

امام غزالی کے اس طرزِ عمل کا نتیجہ یہ ہوا کہ یونانی علوم کے اصول و مسلّمات پر جیسی ضرب لگنی چاہئے تھی، وہ نہ لگ سکی، اور نہ اسلامی اصول پورے طور پر نکھر کر سامنے آسکے،

امام غزالی کے بعد کئی صدیون تک متکلمین اسلام ان ہی کے قائم کئے ہوئے راستہ پر چلتے [1]

---

[1] عربی درسگاہون میں یہ جملہ آج تک دہرایا جاتا ہے اور صرف زبان ہی سے نہیں بلکہ عمل سے بھی،

ان ہی کے نصب کردہ سنگ میل کو آخری نشان راہ سمجھتے رہے، کسی نے کوئی نئی راہ نہیں پیدا کی، اس میں اگر کوئی استثنائی مثال مل سکتی ہے تو وہ ابوالبرکات بغدادی صاحب المعتبر کی، انھوں نے البتہ ارسطو وغیرہ کی کتابوں کا براہ راست مطالعہ کیا، اور ان کی فنی خامیوں کی بڑی حد تک نشان دہی کی، مگر اُن کی یہ خدمت صرف ایک سلبی تھی، وہ نہ تو ان اسلامی مسائل کو جو یونانی علوم کے ساتھ مختلط ہو گئے تھے، الگ کر سکے، اور نہ اُن کے مقابلہ میں کوئی مثبت چیز پیش کر سکے،

امام ابن تیمیہ | امت مسلمہ میں امام ابن تیمیہ پہلے شخص ہیں، جنھوں نے دوسرے علوم کی طرح یونانی علوم و فنون پر بھی تنقیدی نگاہ ڈال کر اس میں فکر کی ایک نئی راہ نکالی،

انھوں نے یونانی علوم کا براہ راست ارسطو وغیرہ کی کتابوں سے مطالعہ کیا، اور اُن کے ایک ایک مکتب فکر پر غائر نظر ڈالی، جب ان پر یہ بات واضح ہو گئی، (جیسا کہ کتاب کے مقدمہ میں انھوں نے تصریح کی ہے) کہ اُن کے وہ اصول بھی جو بظاہر بالکل بے ضرر اور معصوم معلوم ہوتے ہیں، اپنے اندر بہت سی گمراہیاں رکھتے ہیں، اس وقت انھوں نے اُن کے بنیادی اصول اور مسلمات ہی پر ضرب نہیں لگائی، ان کے ایک ایک تار پود کو بکھیر کر رکھ دیا، اور ان اسلامی مسائل کو بھی جن کے اثبات کے لئے یونانی طرز فکر کا سہارا لیا گیا تھا، یا دونوں میں توافق و تطابق دکھایا گیا تھا، ایک ایک کر کے الگ کیا، اور بتایا کہ ان دونوں کے طرز فکر میں بنیادی اختلاف اور ان کی آمیزش توحید و شرک کی آمیزش کے مرادف ہے، چنانچہ وہ اس کتاب میں جا بجا اس ماحول اور پس منظر کو بھی پیش کرتے گئے ہیں، جس میں یونانی علوم پیدا ہوئے، اور جس میں ان کا نشو و نما ہوا،

انھوں نے اس کی بھی مخالفت کی ہے کہ انبیاء علیہم السلام اور حکماء کے اقوال کو متقابل طور پر ایک ساتھ پیش کیا جائے، جس سے یہ معلوم ہو کہ انبیاے کرام کے ذریعہ علم کے علاوہ بھی انسان کی راہنمائی کے لئے کوئی دوسرا صحیح ذریعۂ علم ہو سکتا ہے،

پھر ان کی یہ خدمت صرف سلبی یعنی یونانی اصولوں پر تنقید ہی تک محدود نہیں تھی، بلکہ انھوں نے اُن کے مقابلہ میں قرآن کے اصولِ فکر اور طرزِ استدلال کی بھی پوری پوری وضاحت کی ہے جسے کہنا چاہیئے کہ قرآن کے طریقۂ تفکر کی دوبارہ تجدید ہوئی،

اجمالی بحث اس تمہید کے بعد اب ہم کتاب کے اصل مباحث کا کچھ خلاصہ پیش کرتے ہیں،

امام ابن تیمیہ نے اس کتاب میں اہلِ منطق کے طرزِ فکر و استدلال پر تنقید کر کے اس کے مقابلہ میں قرآن کے طریقۂ تفکر اور اسلوب استدلال پر جو بحثیں کی ہیں، وہ کئی سو صفحوں میں پھیلی ہوئی ہیں، مختصر الفاظ میں ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ اہلِ منطق نے اپنے فکر و استدلال کی بنیاد نظری اور غیر بدیہی اصولوں اور مسلمات پر رکھی ہے، اور پھر وہ انہی کے ذریعہ بدیہیات اور مشاہدات تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ طریقۂ فکر و استدلال بالکل غیر فطری اور غیر مفید ہے، اس لئے کہ نظری چیزیں تو خود بیان و تفصیل کی محتاج ہوتی ہیں، اُن پر کسی فکر و استدلال کی بنیاد رکھنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے؟ اور اس سے عام آدمی کیا فائدہ حاصل کر سکتا ہے،؟

اس کے برخلاف قرآن اپنے طرزِ فکر اور طریقۂ استدلال کی ساری بنیاد بدیہیات اور شاہدات پر قائم کرتا ہے اور پھر اُن کے ذریعہ نظری اور غیر بدیہی امور پر استدلال کرتا ہے، یہ طریقۂ فکر بالکل فطری اور سہل الحصول ہے، اس سے ہر خاص و عام بقدر استعداد فائدہ اٹھا سکتا ہے،

یہ کتاب چار مباحث پر مشتمل ہے، اور ہر بحث میں متعدد ذیلی ابواب ہیں، پہلی بحث میں منطقیوں کے اس نظریہ کی تردید ہے کہ تصورات غیر بدیہیہ بغیر حد کے نہیں معلوم ہو سکتے، دوسری بحث میں اس کی تفصیل بیان کی گئی ہے کہ حد سے اشیاء کا تصور ممکن نہیں ہے، تیسری بحث میں استدلال کی تردید ہے کہ تصدیقات کا علم بغیر قیاس کے ممکن نہیں ہے، چوتھی بحث میں ارباب منطق کے اس

خیال کی تردید کی گئی ہے کہ قیاس سے تصدیقات کا علم حاصل ہوتا ہے،

شروع کتاب میں ایک مختصر مقدمہ بھی ہے، جس میں انھوں نے اہلِ منطق کے اصول و مسلمات کے بارے میں اپنے خیالات اور علمی تجربات بیان کئے ہیں، اور ان پر مجمل طور سے تنقید کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے :-

"یہ بات تو میں ہمیشہ سے سمجھتا تھا کہ ذہین آدمی کے لئے یونانی منطق کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور کند ذہن اور بلید آدمی اس سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتا، مگر اس کے قضایا کے بارے میں میرا یہ خیال تھا کہ وہ درست ہیں، پھر کچھ زمانہ کے بعد مجھے ان کے بعض قضایا میں کچھ غلطیاں نظر آئیں [illegible] اس وقت یونانی علوم [illegible] کے ماہرین سے ملاقات ہوئی، [illegible] ان کے سامنے گفتگو ان علوم کی [illegible] کو کھول کر بیان کرنے کا موقع ملا، اور جو کچھ ان سے میں بیان کرتا تھا اس کو لکھتا جاتا تھا، اب تک میں نے جو کچھ تنقید کی تھی اس کا تعلق شعبۂ الٰہیات سے تھا، ان کے منطقی اصولوں کے بارے میں میں نے کچھ نہیں لکھا تھا، مگر یہاں پر یہ بات بھی مجھ پر واضح ہو گئی کہ اہلِ یونان کے منطقی اصول (جو بظاہر معصوم معلوم ہوتے ہیں) کی بنیاد بھی ان غلط الٰہی تصورات ہی پر ہے، جو انھوں نے اپنے دل سے گھڑ لئے ہیں، اس لئے یہ بھی فساد سے خالی نہیں ہے، چنانچہ میں نے اس پر لکھنے کے لئے بھی قلم اٹھایا، اور یہ خیال تھا کہ اس سے معرفتِ حق کا ایک نیا باب کھلے گا"

اس تمہید کے بعد انھوں نے دو صفحے میں پورے منطقی مباحث کا خلاصہ دیا ہے جس کے چند جملے یہ ہیں :-

اہلِ منطق اس فن کی ابتداء حد (تعریف) اور اس کے انواع قیاس برہانی اور اور اس کے انواع سے کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ علم یا تو تصور ہوگا، یا تصدیق اور ان میں سے ہر ایک یا تو بدیہی ہوگا، یا نظری، اس لئے کہ نہ تو تمام علوم نظری ہوسکتے ہیں، اور نہ تمام بدیہی، کیونکہ اس سے دورِ قبلی اور تسلسل فی العلل لازم آئے گا، اس لئے ظاہر ہے کہ جو تصورات و تصدیقات نظری ہیں، ان تک پہنچنے کے لئے کسی نہ کسی سبب اور ذریعہ کا ہونا ضروری ہے تو تصور نظری کا علم جس ذریعہ سے ہوتا ہے اس کو ارباب منطق حد کہتے ہیں، اور تصدیق نظری کا علم جس طریقہ سے ہوتا ہے، اس کو قیاس کہتے ہیں۔

اس کے بعد انھوں نے حد اور اقسام کے اقسام گنائے ہیں، پھر کلیاتِ خمسہ کی جن سے حد کی پھر قضایا جن سے قیاس کی ترکیب ہوتی ہے تفصیل بیان کی ہے، اس کے بعد ہر موضوع پر الگ الگ بحث کی ہے،

پہلا مبحث | یہ بحث حدود و تصورات کے سلبی پہلو سے متعلق ہے یعنی یہ کہ غیر بدیہی تصورات بغیر حد کے نہیں معلوم کئے جاسکتے، اس کی تردید میں امام نے گیارہ دلیلیں دی ہیں، ان میں سے بعض دلیلوں کا خلاصہ یہ ہے:

۱۔ کوئی قضیہ خواہ سلبی ہو یا ایجابی جب تک وہ بدیہی نہ ہو اس کے لئے دلیل و برہان کی ضرورت ہوتی ہے، خصوصیت سے قضیۂ سالبہ کے بارے میں بغیر دلیل کے کچھ کہنا، ایسا ہی ہے، جیسے بغیر علم کے کوئی بات کہہ دیجائے تو اہلِ منطق کا یہ بنیادی اصول

ان التصورات غیر البدیھیۃ لا تنال الا بالحد	غیر بدیہی تصورات بغیر حد کے نہیں معلوم کئے جاسکتے،

قضیہ سالبہ غیر بدیہیہ ہے مگر انھوں نے اپنے اس سلبی اصول کے لئے کوئی دلیل نہیں دی ہے،

اور نہ اُن کے پاس دلیل موجود ہی ہے ۔ اس سے ظاہر ہے کہ جب اُن کے ابتدائی اور بنیادی اصول کی بنیاد ہی دلیل و برہان کے بغیر رکھی گئی ہے تو پھر فن منطق علم و عرفان کا ذریعہ اور آلہ کیسے بن سکتا ہے حالانکہ ان کا یہ دعویٰ ہی ہے کہ

الٓة قانونية تعصم مراعاتها الذهن ان يزل في فكره ۔ ذہن کو غور و فکر کی غلطی سے محفوظ رکھتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ارباب منطق کے اصولوں کی بنیاد صرف قیاس و گمان پر ہے، اس میں دلیل و علم کو کوئی دخل نہیں ہے۔

۲- دنیا میں انسانوں کے جتنے گروہ ہیں، خواہ وہ ارباب علم کی جماعت ہو یا تاجروں اور صناعوں کی، سب اپنے اپنے فن اور پیشہ کی ضرورت کے لحاظ سے کچھ اصول اور قوانین بنا لیتے ہیں جن کو وہ پورے علم و تحقیق سے جانتے ہیں اور انہی کی مدد سے اپنا سارا کام انجام دیتے ہیں اگر اُن میں سے کسی کو بھی نہ تو کہیں اس اصطلاحی منطق جاننے کی ضرورت ہوتی ہے، اور نہ اس کے اصول و فروع کی۔

بڑے بڑے ائمۂ فقہ و حدیث اور مشاہیر اہل فن جنہوں نے اپنے اپنے فن میں غیر معمولی مہارت دکھائی ہے، اور بڑے ہی مجتہدانہ کام انجام دیئے ہیں، ان میں سے شاید ہی کوئی فن منطق یا اس کے مبادی سے بھی واقف رہا ہو، وہ اپنے اپنے فن کے تمام مفردات علم (تصورات) اور مرکبات علم (تصدیقات) سے پورے طور پر واقف تھے، مگر نہ تو انہیں کبھی منطقی قاعدوں کی ضرورت ہوئی، اور نہ اس کے شرائط و قیود کی۔

اس سے معلوم ہوا کہ انسان کے کسی طبقہ کو بھی اپنی علمی یا عملی زندگی میں منطقی اصولوں کی ضرورت پیش نہیں آتی، اور وہ ان اصولوں کی مدد کے بغیر اپنے اپنے فن اور پیشہ کے مفردات و

مرکبات علم سے واقف ہوتے ہین، اور اُن کے ذریعہ متعلقہ کامون کو انجام دیتے ہین،

۳۔ ارباب منطق کے اس دعویٰ مین "حد" کے بغیر کسی چیز کا تصور نہین کیا جا سکتا، اگر غور کیا جائے تو فنی اعتبار سے بھی بہت خامیان ہین، چنانچہ اہلِ منطق نے جتنی چیزون کی "حد" یعنی تعریف بیان کی ہے، ان سب مین شدید اختلاف و تضاد ہے، مثلاً انسان کی تعریف (حد) وہ حیوان ناطق سے کرتے ہین، اس پر متعدد اعتراضات کئے گئے ہین، اسی طرح سورج، اسم وغیرہ کی جو تعریفین اہلِ منطق نے کی ہے، ان پر بھی سخت اعتراضات کئے گئے ہین،

بعد کے فقہا، اطبا، نحوی اور دوسرے اہلِ فن جو یونانی علوم سے متاثر تھے، انھون نے بھی جب اپنے فن سے متعلق بعض چیزون کی حد بیان کی تو وہ اسی اختلاف و تضاد مین مبتلا ہوئے، اس کے بعد امام ابن تیمیہ فرماتے ہین کہ

فلو کان تصور الاشیاء موقوفاً علی الحد لم یکن الی الساعۃ قد تصور الناس من هذه الامور، (ص ۸)	اگر اشیاء کا تصور "حد" ہی پر موقوف ہے، تو اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ اب تک انسان کو کسی چیز کا صحیح تصور حاصل نہین ہوا، کیونکہ کسی چیز کی حد تو اب تک صحیح طور سے بیان نہین ہوئی

اور چونکہ تصدیق کا دار و مدار تصور ہی پر ہے، اس لئے جب تصور یعنی مفردات کا علم حاصل نہ ہو تو پھر تصدیق یعنی مرکبات کا علم کیسے حاصل ہو سکتا ہے، اور سارے علوم و فنون اور انسانی معلومات کا دار و مدار تصور و تصدیق پر موقوف ہے، اس لئے اہلِ منطق کے قول کے مطابق اب تک تو نہ کسی آدمی کو صحیح علم ہو سکا ہے، اور نہ وہ کبھی ذرائع سے علم و واقف ہو سکتے ہیں، اس کے بارے مین امام ابن تیمیہ فرماتے ہین کہ

هذا من اعظم السفسطة یہ اہل منطق کا بہت بڑا فریب ہے،

۴- موجودات میں جن چیزوں کا تصور ممکن ہے اُن کی دو حیثیتیں ہیں، یا تو ان کا تصور حواس ظاہری کے ذریعہ ہوتا ہے مثلاً لذت، رنگ، ہوا وغیرہ یا پھر حواس باطنی کے ذریعہ اس میں و- تمام باطنی احساسات داخل ہیں، مثلاً بھوک اور سیری، محبت اور بغض خوشی اور رنج، علم اور جہل وغیرہ،

اب ان دونوں طرح کے امور متصورہ کو انسان کبھی معین صورت سے تصور کرتا ہے، اور کبھی مطلقاً مگر کسی موقع پر اسے منطقی حد کی ضرورت پیش نہیں آتی بلکہ وہ تصورات حد سے مستغنی ہی رہتے ہیں،

یہ چند دلائل کا خلاصہ نمونۃً نقل کیا گیا ہے، ورنہ اس کتاب میں اور بھی بہت سے دلائل ہیں،

آثارِ علمیّہ و تاریخیّہ

حضرۃ الاستاذ مولانا سید سلیمان ندوی مدظلہ کے نام اُن کے بہت سے ہمعصر اصحابِ علم و کمال اور ہندوستان اور بیرونِ ہند کے اکابر و مشاہیر کے خطوط کا بڑا ذخیرہ دار المصنفین میں محفوظ ہے، ان میں سے بیشتر خطوط علمی و تاریخی حیثیت سے نہایت اہم ہیں، اس لئے عام دلچسپی اور فائدہ کے لئے معارف میں وقتاً فوقتاً ان کو شائع کیا جائے گا، اس کی ابتدا، گاندھی جی، پنڈت موتی لال نہرو، اور ڈاکٹر راجندر پرشاد صدر جمہوریہ ہند کے خطوط سے کی جاتی ہے "

"م"

(۱)

سیواگرام وردھا - سی - پی

۱۳ - ۲ - ۴۵

بھائی صاحب

۲۷ - ۲۶ر فروری کو ہندوستانی پرچار سبھا کی کانفرنس ہوگی، میں چاہتا ہوں کہ آپ بھی اس میں شریک ہوں، اور اس سوال کے سلجھانے میں حصہ لیں، مجھے آشا ہے کہ آپ ضرور آوین گے، آنے کی تاریخ اور وقت سے خبر دیں گے،

آپ کا

مولانا سید سلیمان ندوی شبلی منزل اعظم گڈھ

م - ک - گاندھی

(۲)

سیوا گرام وردھا۔ سی۔ پی۔

فروری ۱۰ر ۱۹۴۵ء

جناب ندوی صاحب

آپ کا مورخہ ۱ر فروری کا خط گاندھی جی کو ملا ہے، آپ ہندوستانی پرچار کانفرنس میں شرکت فرمائیں گے، یہ جان کر وہ بہت خوش ہوئے ہیں، ہندوستانی کانفرنس کے اجلاس کی تاریخ ۲۴-۲۵ر فروری کو بجائے ۲۶ر، ۲۷ر فروری کو رکھی گئی ہے، یہ تبدیلی اس لئے کی گئی تھی کہ مولوی عبدالحق صاحب بھی کانفرنس میں شریک ہو سکیں، امید ہے کہ تاریخ کی تبدیلی سے آپ کو وقت نہیں لگے گی،

آپ کا

پیارے لال

(۳)

آنند بھون الہ آباد

۱۶ر اکتوبر ۱۹۳۸ء

مکرمی جناب سید صاحب تسلیم

جو طوفان بے تمیزی اس وقت برپا ہے، اس کے انسداد کے لئے آپ کی امداد کی سخت ضرورت ہے، مولوی مسعود علی صاحب کو اس لئے تکلیف دی گئی تھی کہ بعد مشورہ تدابیر مناسب اختیار کی جاویں، چنانچہ جیسی توقع تھی مولوی صاحب نے اپنا حصہ کام کا بخوشی منظور فرمایا، اور اب پورے پورے کمربستہ ہیں، آپ کی امداد کے دو مواقع جلد پیش آنے والے ہیں، ایک تو کانفرنس دسنہ جو ۲۴ر اکتوبر کو منعقد ہوگی اور دوسری اسکے بعد ۳ر نومبر سے ۹ر نومبر تک ایک مرتبہ دہلی کا سفر اختیار کرنا، پہلے موقع پر سنا جاتا ہے کہ

ئع کثیر ہوگا، اور ہر خیال کے اصحاب موجود ہون گے، وہان اگر اچھی فضا قائم ہو گئی، تو نہایت مفید
رگا، دہلی مین آل انڈیا کمیٹی کی میٹنگ ہے، اور اس کے ساتھ ہی کانفرنس کمیٹی کی بھی میٹنگ ہوگی وہان
اعتِ علما، سے ضرور گفتگو کی نوبت آوے گی، اُن اصحاب کا جواب ہمارے پاس سوائے آپکے اور
لانا ابوالکلام آزاد صاحب کے اور نہین ہے، مولانا ابوالکلام آزاد صاحب ضرور موجود ہون گے، لیکن آپ
ی موجودگی بھی لازمی ہے، تکلیف تو ہوگی، مگر بالفعل اس معاملہ سے زیادہ اہم کوئی قومی معاملہ نہین ہے،
ور مین امید کرتا ہون کہ آپ اس تکلیف کو ضرور برداشت فرما دین گے، اور رپورٹ جو ہر کو شائع ہوگی
روانہ بلا غ خدمت ہوگی،

مخلص موتی لال نہرو،

(۴)

جناب مولانا صاحب[1]

تسلیم و تعظیم۔ آپ کو اس بات کی خبر ہوگی کہ کچھ عالمون نے
ایک نظم اس لئے بنایا ہے کہ اپنے ملک کی صحیح تاریخ ترتیب دیوین، اس نظم کے ناظم اور اس کی روح شری
جے چندر جی ودیالنکار ہین جنھون نے جدوجہد کرکے آغاز کی کارروائی کر لی ہے، مگر اب ضرورت اس
بات کی ہے کہ اس نظم کی ایک بیٹھک بلائی جائے اور کارروائی آگے بڑھانے کے لئے انتظام کیا جائے، اس
نظم کا نام ہے اکیڈیمی آف ہسٹری؛ ورہندی مین اُسے اتہاس پریشد اردو مین انجمن تواریخ کہتے ہین،
اب تک جو علما، اس اکیڈیمی مین شریک نہین ہوئے ہین، اوس مین اُن کو شامل کرنا ضروری ہے، اس
خیال سے اس کے ممبرون نے جن علما، کو نوید دینے کا ارادہ کیا ہے، اس مین آپ کا بھی نام ہے اکیڈیمی
کو امید ہے کہ اس مین آپ کی شرکت سے بڑی مدد ملے گی، ناظم صاحب جے چندر جی کو مین نے لکھ دیا ہے
کہ آپ کے پاس انجمن کے قواعد ضوابط اس کے اصول اور اس کی رپورٹ اب تک انجام دیئے ہوئے کام

[1] اس خط پر کوئی تاریخ درج نہین ہے، مگر ڈاک خانہ کی مہر ۱۳ ستمبر سنہ ۱۹۴۰ء کی ہے،

آپ کے پاس بھیجدوین، جناب اُن کو ملاحظہ فرماکر اپنی شرکت اور مدد کی پروانگی دے سکین گے،

میری طبیعت اب تک کمزور ہے، یہان جے پور مین تندرستی کے خیال اور آب و ہوا کے فائدہ کی غرض سے مقیم ہون اب تک تو کچھ زیادہ فائدہ نہین ہوا ہے، آگے دیکھنا ہے کہ بھگوان کی کیا مرضی ہوتی ہے،

آپ کا خاکسار بندہ

راجندر پرشاد

(۵)

جناب مولانا صاحب[۱] :- آداب

آپ کا نوازشنامہ ملا، کل ہی مین نے ایک دوسرے شخص مولوی غلام بدرالدین ام اے کے بارہ مین چھپرہ کالج کے سکریٹری بابو مہر سہرسن کو خط لکھا تھا، وہ مولانا ابو المحاسن محمد سجاد صاحب کا خط لے کر آئے تھے، اور اس مین مولانا شاہ محی الدین صاحب امیر شریعت کی بھی سفارش تھی، خیر تو بھی مین نے ایک خط فارسی کی پروفیسری کے لئے دیا ہے، اور یہ لکھا ہے کہ اردو کی جگہ کے لئے بھی اُن کی درخواست پر خیال کرین، اگر کسی وجہ سے مولوی غلام بدرالدین کو وہ جگہ نہ دیجا سکے۔ میری صحت پھر خراب ہو گئی تھی، مگر شکر ہے، اب اچھا ہو رہا ہون امید ہے آپ بخیریت ہون گے،

نیازمند

راجندر پرشاد

---

[۱] معارف: اس خط پر بھی کوئی تاریخ نہین ہے،

ادبیات

خوابِ بیداری کی طرف

از

جناب رشید کوثر فاروقی

ساحل کا رُخ بھی جانبِ طوفان ہوا ان دنون
طاری ہر ایک چیز پہ بحران ہوا ان دنون

تعبیر کر لیا ہے خزان کو بہار سے
کنجِ قفس کا نام گلستان ہوا ان دنون

اللہ ری ہوائے زمانہ کی خاصیت
ہر تازہ پھول خارِ مغیلان ہوا ان دنون

خوش اس قدر ہوے کہ لگا دی چمن مین آگ
اک طرزِ نو سے جشنِ چراغان ہوا ان دنون

ہم نے مٹا دیئے ہین خود آثار برگ و بار
بے شک خزان میں دورِ گلستان ہوا ان دنون

اندوہ و یاس و حسرت و حرمان کے فیض سے
صبحِ وطن بھی شامِ غریبان ہوا ان دنون

پابندیان زبان پہ ہین قدغن نگاہ پر
جمہوریت بھی فتنۂ شاہان ہوا ان دنون

حیلے سے انقلاب کے فطرت بدل گئی
دانا جسے سمجھتے تھے نادان ہوا ان دنون

ابلیسیت محیط ہے اور اس قدر محیط
انسان فریب خوردۂ انسان ہوا ان دنون

کب دیکھئے غریب کو ملتی ہو چپ کی داد
ناگفتنی حکایتِ حرمان ہوا ان دنون

مفلس کے آنسوؤن مین ہو آگ انتقام کی
شبنم کدہ بھی شعلہ بدامان ہوا ان دنون

اے ہم صفیر گریس منظر یہ بھی نہ تھا ہ ۔۔۔ بے سود شکوۂ غم دوران ہیں دونوں
مانا کہ تجھ سے دور زمانہ نکل گیا ۔۔۔ تو اک خراب و خستۂ حیران ہیں دونوں

جو پہلے رہ نما تھا وہ اب بھی ہے رہنما
قرآن جو پہلے تھا وہی قرآن ہیں دونوں

مردِ مجاہد کا قول

از جناب شہزور کاشمیری

تو ہے اسیرِ حیات میں ہوں ندیمِ حیات ۔۔۔ تجھکو تلاشِ نجات، مجھکو تلاشِ ثبات
تیری خودی بہکے کیسے مرا تدعا ۔۔۔ ہے مرا جذبہ درون رازِ دلِ کائنات
تیری جبین سجدہ ریز ہے درِ اغراض پر ۔۔۔ سجدۂ بے مدعا ہے، مرا اوجِ حیات
ہے تری دانست میں بابِ کرم کی کلید ۔۔۔ دام کا صوم و صلوٰۃ نام کا حج و زکوٰۃ
مقصدِ اسلام تو دہر کی تسخیر ہے ۔۔۔ تیری نظر میں فقط مذہبِ صوم و صلوٰۃ
رحمت و امن و سلام ہر شرِ انقلاب ۔۔۔ کشمکشِ جاودان میں ہی عروجِ حیات
دائرۂ ملک میں ذات تری پابند ۔۔۔ اور محیطِ جہان مردِ مجاہد کی ذات
قائل شاہنشہی مردِ مجاہد نہیں ۔۔۔ جیسے نہیں غزنوی برہمن سومنات
مجھکو گوارا نہیں نفس کی بھی حاکمی ۔۔۔ کیسے گوارا ہو پھر عظمتِ لات و منات
دبدبۂ حکمِ شاہ، طنطنۂ بادشاہ ۔۔۔ مجھکو دلاتے ہیں یاد آیتِ النّٰزِعٰت

موت تری ہے ضرور خوے غلامی کی موت
موت مری ہے مگر لذتِ روحِ حیات

غزل

از

جناب افتخار اعظمی

فضا غرقِ تسلی ہے فروغِ روے جانان سے
کہ ہے نورِ سحر پھیلا نمودِ صبحِ خندان سے

گل و لالہ یہ وقتِ صبح شبنم بن کے وہ چمکے
جو تارے شب کو ٹوٹے تھے فلک کے انجمستان سے

بہار آئی ہے ہر سو سبزہ و گل لہلہاتے ہین
الٰہی اب یہ دیوانے کہان جائین بیابان سے

ہے دردِ عشق گو پنہان مرے سینہ میں اے ہمدم
عیان ہوتا ہے لیکن گاہے گاہے چشمِ گریان سے

بہارِ سبزہ و گل ہے شبابِ سرو و سنبل ہے
صدا ہوتی ہے ایسے وقت مین بلبل گلستان سے

وہ گلگونی ہے ان کے عارضِ سادہ پہ اے افگر
نمایان ہو شفق جیسے جبینِ صبحِ خندان سے

مطبوعات جدیدہ

آثارات پھلواری شریف مولفہ جناب مولانا حکیم سید شاہ محمد شعیب صاحب، تقطیع بڑی، ضخامت ۴۴۴ صفحات، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، قیمت چھ روپئے، پتہ: محمد عبدالدیان قادری مجیبی، دارالاشاعت پھلواری، ضلع پٹنہ۔

پھلواری شریف صوبہ بہار کا قدیم تاریخی قصبہ ہے، اس کی اہمیت خانقاہ مجیبی سے وابستہ ہے، جو صدیوں سے علم وعرفان، شریعت وطریقت اور رشد وہدایت کا مرکز بنی آرہی ہے، ہندوستان میں کم خانوادے ایسے نکلیں گے جن میں اتنی مدت تک مسلسل علم وارشاد کا سلسلہ قائم رہا ہو، اور حالات کی ناموافقت کے باوجود اب تک خانقاہ مجیبی میں علم وعرفان کی شمع جھلملا رہی ہے، پھلواری کا چمن ایسا صدا بہار ہے جس نے ہر دور میں ایسے ایسے پھول کھلائے جنھوں نے اپنی نکہت بیزیوں سے ہزاروں دل ودماغ معطر کیے اور خاندان مجیبی کے بزرگوں کے علمی اور روحانی فیوض وبرکات ہندوستان کے مختلف حصوں میں پھیلے، اس زمانہ میں بھی اس سلسلہ کی نمایاں یادگار مولانا سید بدرالدین صاحب، مولانا محی الدین صاحب اور مولانا سید شاہ سلیمان پھلواروی رحمہم اللہ تھے، ان بزرگوں نے ارشاد وہدایت کے ساتھ دین وملت کی دوسری خدمات بھی انجام دیں، امارت شرعیہ کے کارناموں سے ہر شخص واقف ہے، پھلواری میں خاندان مجیبی کے علاوہ اور بھی قدیم صاحب علم وارشاد گھرانے ہیں، ان میں سیکڑوں علماء ومشائخ، محدثین وفقہاء، اور دوسرے اصحاب کمال پیدا ہوئے، جن کی زندگیاں اخلاف کیلئے

نمونۂ عمل تھیں، اس لیے خاندان مجیبی کے ایک رکن شاہ محمد شعیب صاحب نے ان بزرگوں کے حالات میں یہ تذکرہ لکھا ہے، اس میں پھلواری اور اس کے آثار قدیمہ کی مختصر تاریخ، اس کے قدیم خانوادوں کے اجمالی اور خاندان مجیبی کے بزرگوں کے مفصل حالات لکھے ہیں جس میں انکے شجروں، قرابتوں، سلاسل طریقت خانقاہ مجیبی کے معمولات، آداب و رسوم، بزرگوں کے اعراس کے مراسم، ان سے متعلق تبرکات وغیرہ کی پوری تفصیل آگئی ہے، اور ضمناً صوبہ بہار کے بہت سے قدیم خانوادوں کا اجمالی تذکرہ بھی آگیا ہے، اس کے علاوہ اور بہت سے مفید علمی، مذہبی اور تاریخی معلومات بھی ہیں جس سے اس کتاب کی افادیت بہت بڑھ گئی ہے، صوفیہ و مشائخ کے تذکروں اور خانقاہی آداب و رسوم کے ذکر میں بہت سی باتیں ایسی عموماً آجاتی ہیں جنکو ہر شخص کا ذوق قبول نہیں کرتا، اور وہ عقلی و نقلی حیثیت سے بھی قابل قبول نہیں ہوتیں، یہ تذکرہ بھی ان سے خالی نہیں ہے، مگر اس پہلو سے قطع نظر اور ہر حیثیت سے یہ تذکرہ نہ صرف خانقاہ پھلواری کے متوسلین بلکہ عام اصحاب ذوق کے بھی مطالعہ کے لائق ہے،

تاریخ دیوبند مؤلفہ جناب سید محبوب صاحب رضوی، تقطیع چھوٹی ضخامت ۰۰ صفحات، کاغذ کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد ۵ روپے، پتہ ادارہ تاریخ دیوبند۔

صوبہ متحدہ کے مغربی اضلاع میں دیوبند نہایت قدیم قصبہ اور پرانی اسلامی آبادی ہے یہاں بہت سے آثار قدیمہ ... کے پرانے خاندان آباد ہیں، اور اس کی ... تاریخ [illegible]

[illegible]

ان کی پوری تفصیل کی ضرورت تھی، انداز تحریر نہایت شگفتہ اور دلچسپ ہے۔

جراثیم اور طبیعت۔ از جناب حکیم کبیرالدین صاحب تقطیع چھوٹی ضخامت ۸۰ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر قیمت ۸؍ پتہ: دفتر المسیح، بازار نورالامراء حیدرآباد دکن،

انسانی جسم کی تمام بیماریوں خصوصاً جراثیمی امراض کے مقابلہ کے لیے جسم کی قوت مدبرہ کو جسے طبی اصطلاح میں طبیعت کہتے ہیں، بڑا دخل ہے، اور مرض کے نتیجہ کا دارومدار بڑی حد تک طبیعت کی قوت مدافعت ہی پر ہے، دوا اس میں صرف مدد دیتی ہے، مگر ایلوپیتھی میں طبیعت کوئی چیز نہیں، اور اس کے بجائے قوت مناعت کو مانا جاتا ہے، فاضل مصنف نے اس رسالہ میں طبیعت کے وجود کو ثابت کیا ہے، اور یہ دکھایا ہے کہ دونوں طبوں میں صرف الفاظ کا فرق ہے، ورنہ درحقیقت طب جدید میں بھی طبیعت کو دوسری شکل میں مانا جاتا ہے، اور طبیعت و جراثیم سے متعلق تمام امور و مسائل کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، انداز تحریر دلچسپ ہے اور اپنے فائدہ کے لحاظ سے یہ رسالہ نہ صرف اطبا، بلکہ عام لوگوں کے بھی مطالعہ کے لائق ہے۔

بکھری کرنیں۔ از پنڈت کشن پرشاد صاحب کول تقطیع چھوٹی، ضخامت ۱۰۹ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت معمولی، قیمت مجلد عہ، پتہ: نسیم بک ڈپو، لاٹوش روڈ، لکھنؤ۔

یہ کتاب مصنف کے پانچ افسانوں کا مجموعہ ہے، دیپک، درپنگ، تیاگ، جیتی کنول، کوڑھی بھکارن اور کمیونسٹ ڈاکو، انسانی زندگی کے بعض رنج و راحت کے بعض احوال کو اپنے اندر بہت سامان بصیرت اور بڑی سبق آموز حقیقتیں رکھتے ہیں، مصنف نے اس میں بعض تلخ و شیریں اور روشن و تاریک حقیقتوں کو افسانہ کی شکل میں بہت دلکش اور موثر انداز میں پیش کیا ہے، گرچہ بقول مصنف ان افسانوں کو کسی اعتبار سے کوئی نسبت نہیں ہے مگر [illegible] کے اعتبار سے رائج الوقت ازلی افسانوں سے زیادہ بہتر [illegible]

لطف بیان ہر افسانے میں نمایاں ہے، اسلئے یہ افسانے ادبی اور اصلاحی دونوں حیثیتوں سے ہر مذاق
سب کے مطالعہ کے لائق ہیں، معلوم نہیں آخری افسانہ کمیونسٹ ڈاگوازم والے کس نظر سے دیکھیں گے۔

خطبۂ شیطانی اور تلقین رحمانی۔ از جناب عبدالحمید صاحب ایڈوکیٹ کراچی تقطیع بڑی ضخامت ۲۰
صفحات، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر قیمت مجلد عہ، پتہ مصنف خان منزل، آرام باغ، کراچی۔

یہ ایک منظوم اخلاقی افسانہ ہے جس میں خیر و شر اور نفس و ضمیر کی کشمکش اور آخر میں خیر کی فتح
دکھائی گئی ہے، اور شیطانی ترغیبات نفس کی خواہشات، ہوا و ہوس، عشق و محبت، حسن و جوانی کے
کوائف، اور اخلاق و حکمت، پند و موعظت، توبہ و انابت وغیرہ اس راہ کے جملہ احوال و کوائف
کو خوبی سے نظم کیا گیا ہے، اس لحاظ سے یہ نظم ایک مفید اخلاقی درس ہے، اس کے لائق مصنف
صاحب علم و استعداد اور عربی سے بھی واقف ہیں، چنانچہ اس نظم میں جا بجا عربی ادبیات اور آیات
اور احادیث کے حوالے و اشارات ہیں، مگر زبان و بیان کی بڑی خامیاں بلکہ غلطیاں تک ہیں، اسکی وجہ
خود مصنف کے بیان سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ انکی پہلی کوشش ہے، مگر اس لحاظ سے وہ لائق ستایش ہیں کہ پہلی کوشش میں
انھوں نے ایک پورا افسانہ نظم کر دیا، جو اصل مقصد یعنی سبق آموزی اور اخلاقی درس کے لحاظ سے کامیاب ہے۔

انجمن خدام النبی بمبئی۔ مرتبہ جناب احمد غریب صاحب آنریری سکریٹری انجمن، تقطیع چھوٹی، ضخامت ۰۸ صفحے
کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، پتہ غالباً انجمن خدام النبی صابو صدیق مسافر خانہ کرناک روڈ بمبئی ۱ سے مفت ملے گی،

بمبئی میں عرصہ سے حجاج کی خدمت کے لیے انجمن خدام النبی قائم ہے، پہلے وہ صرف بمبئی تک محدود تھی،
اب جدہ اور مکہ مکرمہ تک میں اسکے دفتر قائم ہیں جہاں اسکے کارکن موجود رہتے ہیں، جو بغیر کسی معاوضہ کے حاجیوں کو
ہر قسم کی سہولت سفر بہم پہنچاتے ہیں، اور اس کار خیر میں انجمن ہزاروں روپیہ سالانہ صرف کرتی ہے، مذکورۂ بالا رسالہ میں
انجمن کی تاریخ، اسکا نظام اور اس کے کاموں اور کارگذاریوں کی تفصیل درج ہے، حج کا قصد کرنے والوں کو اس
رسالہ کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے، اس سے ان کو سفر میں بڑی مدد ملے گی،   "م"

دارالمصنفین کی نئی کتابیں

سندھ : سندھ کی مفصل سیاسی، مذہبی، علمی و
تاریخ (از مولینا سید ابوظفر ندوی) قیمت ۔ ۔
کامل : ڈاکٹر اقبال کے سوانح حیات کے علاوہ
فلسفیانہ اور شاعرانہ کارناموں کے اہم پہلوؤں
ل (از مولانا عبد السلام ندوی) ۔
ریہ : تیموری بادشاہوں شاہزادوں اور شاہزادیو
وق اور اُن کے دربار کے امرار شعرار اور فضلار کے مختصر
ساتھ اُن کے علمی و ادبی کمالات کی تفصیل قیمت مجر
ازی : امام فخر الدین رازی کے سوانح و حالات
صنیفات کی تفصیل اور فلسفہ و علم کلام و تفسیر کے اہم
کے متعلق اُن کے نظریات و خیالات کی تشریح قیمت
دفیہ : عہد تیموریہ سے پہلے کے صاحب تصنیفات
ام مثلاً شیخ ہجویری، خواجہ معین الدین چشتی، خواجہ نظام الدین
غیرہ کے مستند حالات اور تعلیمات، قیمت
اندلس اول : اندلس کے عہد بعہد کی مفصل سیاسی
ساتھ اندلس کی علمی و تمدنی تاریخ، قیمت معر
مولانا سید ریاست علی ندوی)

اہلِ کتاب صحابہ و تابعین : تفسیر کی کتابوں میں عموماً
دو چار یہودی و نصرانی صحابہ کا نام آتا ہے اس سے آج تک
سمجھا جاتا تھا کہ اہلِ کتاب کی کوئی بڑی تعداد حلقہ بگوش اسلام
نہیں ہوئی، اسی بنا پر بعض مستشرقین نے یہ رائے قائم کرلی کہ
یہود و نصاریٰ میں اسلام کو قبولِ عام حاصل نہیں ہوا، اس
کتاب میں اسی قسم کے ظنون و اوہام کا ازالہ کیا گیا ہے اور دکھایا
گیا ہے کہ اہلِ کتاب کے دو چار ہی افراد نے نہیں بلکہ ایک بڑی
تعداد نے اسلام قبول کیا، شروع میں ایک مقدمہ ہے جس میں
جزیرۂ عرب کے یہود و نصاریٰ کی تاریخ اور اُن کے تمدنی و اجتماعی
حالات کی تفصیل کی گئی ہے، اس کے بعد حروف تہجی کے اعتبار
سے اہلِ کتاب صحابہ کے حالات درج ہیں، اور اسی ترتیب سے
پھر تابعین، اور اُن کے بعد صحابیات اور تابعات کا تذکرہ قلمبند
کیا گیا ہے، پھر دو نقشے ہیں ایک پورے جزیرۂ عرب کا اور دوسرا
مدینہ منورہ کا جن میں یہود و نصاریٰ کے مرکزی مقامات
اور آبادیاں دکھائی گئی ہیں، قیمت ۔ للعہ (مرتبہ مولوی
حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی رفیق دارالمصنفین)

"منیجر"